17

سلسلة شبهات وردود

وهم المشاريع

قراءات نقدية في أطروحات مؤدلجة
(اركون، الجابري، سروش)

الشيخ ليث العتابي



سلسلة شبهات وردود.......

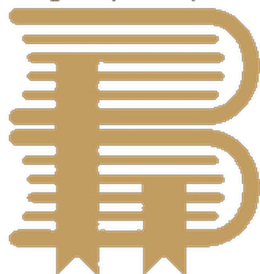
وهـــم المشاريع

وهم المشاريع

قراءات نقدية في أطروحات تنظيرية مؤدلجة
(اركون، الجابري، سروش)

الشيخ ليث العتابي

1



وهـــم المشاريع

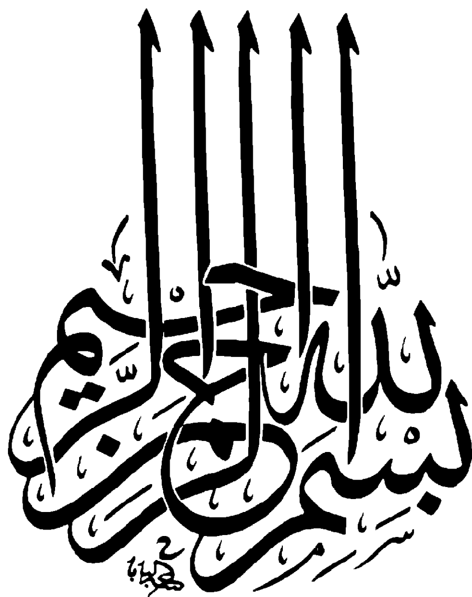
2

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات أو أفكار يتبناها مركز عين للدراسات البحوث المعاصرة وإن كانت تقع في دائرة اهتماماته وأولوياته



الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ - ٢٠١٧م


بسم الله الرحمن الرحيم

من أهداف مركز عين :

جدلية الايديولوجي والمعرفي
قراءة وتحليل لجملة من أطروحات محمد اركون

المقدمة

تبقى جدلية الايديولوجيا والمعرفة قائمة ما دام الأمر أمر قيادة، وهذا ممتد على طول تاريخ البشرية، وما قصص الانبياء والمرسلين ومن بعدهم المصلحين إلا تطبيق عملي لذلك الصراع.

لقد ظل خط الايديولوجيا بمعناه السلبي ملازماً في صراعه للخط المعرفي، والخط البياني بينهما متقلب صعوداً ونزولاً.

يحمل الخطان اسماء مختلفة تجسد طبيعة تلك الثنائية مثل (الإلهي والشيطاني) و(النور والظلام) و(الاستكبار والاستضعاف) و(الجهل والعلم). وبعد كل نهاية صراع تظهر حركات تصحيحية وأخرى انتقامية لتنتهي كل حقبة بما تحمله من ايجابيات وسلبيات، ويبقى للإنسان أخذ العبرة منها كلٌ بحسبه.

مع بداية القرن العشرين الميلادي ظهرت العديد من الحركات الاصلاحية، منها ما هو اصلاحي حقاً، ومنها ما يتقمص ثوب الاصلاح، وظلت المعارك بين الخطين دائرة حتى توجت بفكرة القومية التي كان لها الضرر الكبير على روحية الفرد لتجعله متخوفاً

من ان يكون منبوذاً !؟

لكن الطرح اخذ طابعاً آخر تمثل في الاستعمار من جهة والحركات التحررية من جهة أخرى. وظهرت على اعتاب ذلك حركات اصلاحية معرفية تجسدت في تيارات وشخصيات مختلفة، منها الاصلاحي المعرفي الخالص، ومنها ما هو مؤدلج.

مراعاة للاختصار لا بد ان ننتقل إلى عصرنا الحالي لنتكلم عن تجسدات الخطين فيه، فبعد نكسة حزيران (١٩٦٧ م) على وجه التحديد ظهر برز على الساحة اتجاهان، مع بقاء الخط المعرفي على حاله، أما الخطان اللذان ظهرا بعد نكسة حزيران فهما: خط اعتبر الإسلام وكل ما يمت له بصلة سبباً في التخلف وفي وقوع النكسة فتسربل بسربال العلمانية وما شاكلها من نظريات لا دينية.

وخط تبنى جلد الذات فآمن بنوعٍ من الإسلام المتشدد ليتقمص ثوب السلفية المتشددة المعادية لكل ما يمت إلى الغرب بصلة، بل إلى كل ما هو حضاري بحجة انه صنيعة الغرب الكافر.

بعد ذلك وبالخصوص مع ثمانينيات القرن العشرين لاحت في الأفق بعض النظريات التي تبنت ما يسمى بالاتجاه التنويري أو التحرري، والتي كان روادها ممن درس في أوربا أو ممن تأثر بالنظريات الأجنبية. فتبنى هذا التيار نظريات ما يسمى بالحداثة

والتنوير وغيرها، وتوسل بالعديد من المناهج في سبيل طرح هذه النظريات على الواقع (العربي / الإسلامي).

لكن المشكلة الكبرى التي لم يلتفت لها هؤلاء، أو ربما التفتوا لها لكنهم تغافلوها، أو تعمدوها ؛ ان الكل سائر ضمن خطوط بيانية معلومة، ولا يجوز القفز من خط بياني إلى آخر مطلقاً، فذلك سيخلق خلطاً واضحاً لكل المعلومات وسيأتي بنتائج مغلوطة. ثم ان لكل كيان ولكل مجتمع نماذجه الخاصة به، وجلب نموذج ما من مكان ما وتطبيقه في مكان آخر لن يفلح ابداً ما لم تكن التربة صالحة، أو انه يشذب ويهذب ـ من اجل ذلك ـ إلى ان يصل في اكثر الاحيان إلى التشوه والقبح.

إن الطرح فوق الطرح، والكلام فوق الكلام سيسبب تحمة معرفية لن تفيد الفرد بقدر ما تضره وستشتت افكره إلى حد التبعثر. فجاءتنا اثر ذلك اطروحات على شكل نقول (معلبة) إلى حد عدم إعمال الفكر فيها مطلقاً.

في بحثنا هذا سوف نتكلم عن اطروحات محمد اركون النقدية وكتاباته التي طرحها ليتبنى قيادة التيار التغييري الجديد بحسب زعمه. تلك الاطروحات التي كانت عبارة عن نقل مبستر لكثير من اطروحات ديكارت واسبينوزا وجاك دريدا ولوي

التوسير وغيرهم ممن سنتعرض لهم في طيات البحث، مضافاً له تبنيه لأطروحات جملة من المستشرقين أمثال ريجيس بلاشير وغيره.

إن المشروع الاركوني لم يملك آليات الاصلاح بقدر ما حمل من آليات نقد فقط، ولم يملك قابلية التطبيق بقدر ما حمل من تنظير، ولم يحمل فهماً للواقع بقدر ما كان يحمل من مثاليات. مع كل ذلك سنحاول في هذا البحث ان نقف على اسس المشروع لنبينها ونبين مقدار التهافت الموجود فيها، مع مرورنا على ابرز اطروحاته ليتضح للقارئ ملامح هذا المشروع ومحدداته برمتها، مع تجنبنا للنقد الحرفي القائم على منهج: (قال وأقول)، ذلك ان توضيح الأسس كفيل بالرد الناجع وان تعددت الاساليب والعبارات.

أوجه كلمات للمثقفين وللشباب ممن قد يتأثر بمثل هكذا اطروحات قائلاً: اني وفي ردي هذا لا أخلق من اركون وغيره عدواً، ولا انطلق من نظرية المؤامرة بقدر ما يهمني من امرٍ أدى إلى حرف المعرفة عن مسارها، وتلاعبٍ بالألفاظ في هدف واضحٍ لجذب اكبر عدد من الجمهور المصفق من المتأثرين عاطفياً !

نعم، ان هناك أخطاء يجب ان تعالج، وهناك مطبات يجب ان

تردم، لكن اهل مكـة ادرى بشـعابها، وان تقليـد صـوت البلبـل لـن يجعل المُقلّد بلبلاً ابداً. داعياً إلى قراءة تعقلية قائمـة علـى الأدوات المعرفية الصالحة للقراءة، ذلك ان امتلاك الادوات الملائمة حـري بأن يبعد عنا كل المنغصات، اذ ان لكل شـيء ادواتـه المناسـبة لـه، وليس الأمر اعتباطياً مطلقاً.

ان المتسبب بالحيرة، وبالخلل المعرفي من جانب، وفي قلة الفهم والخلط من جانب آخر هو: قراءة النتائج، وقراءة أواخر البحوث، وآخر ما وصلت اليه من دون تسلسل صحيح في تتبع تلك العلوم، أي: من دون أي دراسة (تحقيبية). لذلك نشاهد الخلط، والانحراف عن الطريق بسبب ذلك. بل ان التشكيك كثيراً ما يكون بسبب ضعف المقدمات وذلك من خلال القفز إلى قراءة كتب متقدمة أو نظريات متقدمة. لذا ؛ لا فهم للأواخر من دون فهم الأوائل.

إن ترتيب الأولويات من أهم المسائل التي تعين المرء على النجاح بشكل عام، ويتأكد ذلك في أولويات القراءة، وقديماً قيل: (من شغل نفسه بغير المهم أضر بالمهم). كما لا يمكن للقارئ أن يبدأ بقراءة الكتب الفكرية (المتقدمة)، دون أن تكون له حصيلة يميز بها الغث من السمين، ودون ان يبدأ بالكتب الفكرية (الميسرة) التي تكمل بناءه العلمي والثقافي والمعرفي.

أن من الواجب على القارئ أن يحرص في (بداية الطلب) على بناء قاعدة علمية لنفسه ينمي بها مداركه العقلية وملكاته العلمية بشكل جيد وراسخ ووفق أساس متين، ذلك ان بناء القاعدة العلمية

المتينة يتطلب من القارئ جهداً كبيراً، فهو يأخذ من كل فرع شيئاً رصيناً يقرأه قراءة واعية وتفصيلية، ولا ينتقل إلى كتاب آخر إلا بعد أن يتقن الأول قدر الإمكان، ثم تأتي قراءته لكتاب آخر في الفرع نفسه كالبناء على تلك القاعدة وعلى ذلك الأساس الذي بناه.

ان القدرة على اختيار الكتاب المناسب للقراءة لها دور مهم باختصار المسافات في طريق القارئ الطويل. وكم من قارئ قد ضل الطريق، وكم من قارئ قد اضاع البوصلة، وكم من قارئ قد رجع نكوصاً. فلا صعود إلى السطح بلا سلم، ولا حفر بلا معول، ولا سير من غير وجود جادة. نعم، في عالم القراءة لا بد من استشارة أهل الاختصاص وأصحاب الخبرة لمعاونة ومساعدة القارئ المبتدئ في ترشيح الكتب المناسبة له. ثم لا يجوز القفز هنا وهناك في قراءة الكتب والمعلومات، إذ لا بد من السير شيئاً فشيئاً، في تدرج معرفي يكتنفه الوعي.

التمسك بقشة والاحتكام إلى المتناقضات

المشاريع البشرية وحتمية الأفول

من ديدن وطبيعة الإنسان وبالخصوص إذا عادى انساناً آخر ان يخترع له المثالب، ويحاول كشف اسراره، ويعمل على فضحه بكل صورة كانت وبأي طريقة كانت، سواء أكان ذلك بالكذب أم بغيره. أما لو أحب إنساناً فإنه سيجتهد في اختراع المحاسن له حتى يوصله إلى أعلى المقامات.

و قد اجاد الشافعي حين قال:

و عين الرضا عن كل عيبٍ كليلةٌ

ولكن عين السخط تُبدي المساويا

لذلك فإنه من اللازم وفي مجال توجيه النقد لشخصٍ ما أو لنظرية ما أو لكيانٍ ما، ان يكون المنهج العلمي والأخلاق العلمية ما نتوسل به من اجل ذلك النقد، والذي سيكون حقاً (نقد بناء). وبخلاف ذلك سيكون نقداً غير علمي فهو (نقد هدام). مع كل ما تقدم، مضافاً إلى مقدمات مطوية ستتراءى للقارئ، فإنه من العجب العجاب الركون إلى مناهج نقدية قديمة قد عفا عليها الزمن، أو التأثر بمناهج ما قد أفُلت وانتهى أمدها المرحلي، ذلك ان من يحاكيها ويظنها نافعة أو صالحة يكون حاله حال المتباكي على

شبابه والقائل:

فيا ليت الشباب يعود يوماً فأخبره بما فعل المشيبُ

انها مناهج قد عفا عليها الزمن، ومن العيب العلمي اعادة احياء جثثها، أو ترتيش اعورارها، او تحسين قبحها، او اعادتها لأن في ذلك اعادة لما لا يصلح لهذا الزمان مطلقاً. ان الضحك على عقول من يقبل بمثل تلك الادعاءات المستهلكة لهو اشد جهلاً من تلك المناهج البائسة بحد ذاتها.

يقول الدكتور عمر بوفتاس ان هناك انطفاء متتالي للرموز الفلسفية الكبرى التي تركت بصماتها الواضحة على الفكر الفلسفي خلال القرن الماضي ومن أبرزهم:

١ـ لودفيج فيتجنشتاين.

٢ـ ميرلو بونتي.

٣ـ غاستون باشلار.

٤ـ الكسندر كويري.

٥ـ كارل ياسبرز.

٦ـ تيودور ادورنو.

٧ـ ماكس هوركهايمر.

٨ـ حنا آرنت.

٩ـ مارتن هايدجر.

١٠ـ هربرت ماركيوز.

١١ـ جان بول سارتر،

١٢ـ جاك لاكان.

١٣ـ ميشيل فوكو.

١٤ـ لوي التوسير.

١٥ـ فيليكس جواتاري.

١٦ـ هانس يوناس.

١٧ـ جيل دولوز.

١٨ـ جان فرانسوا ليوتار.

١٩ـ ميشيل هنري.

٢٠ـ هانس جورج غادامير.

٢١ـ جون رولس.

٢٢ـ جاك دريدا.

٢٣ـ بول ريكور.

٢٤ـ كلود ليفي ستراوس.

و من أبرز الأسماء العربية التي غادرت ايضاً:

١ـ محمد عابد الجابري.

٢ـ محمد اركون.

٣ـ نصر حامد ابو زيد.

لقد انتهى عهد الانساق والرموز الفلسفية، أي ان المنتظر بعد ذلك الانطفاء لم يعد هو ظهور رموز جديدة، بل حقبة فلسفية جديدة تنسجم مع عصر المعلومات الذي أفسح المجال لجماعات البحث والحوار والتفكير الجماعي في ظل تكامل المعارف والتخصصات[(١)]. ان الكثير من الافكار والرؤى والمشاريع والطروحات قد وصلت إلى حد الأفول أن لم تكن، وذلك بسبب تقدم الحضارة، وتطور الاحتياجات، إذ لا يمكن البقاء ضمن نطاق واحد، ذلك لأن التطور سنة لا تغيير ولا تبديل لها. شهد لنا التاريخ على الكثير من الحركات التي ظهرت وكان لها الصعود في وقتها لكنها وسرعان ما اندثرت ولم يعد لها وجود. وهذا شيء طبيعي ومن ديدن واساسيات التطور الإنساني والأرضي.

ان ما لاح لنا من أسس المشاريع التي طُرحت لنقد ولتطوير الواقع (العربي / الإسلامي) بحسب من اطلقها، فإنها مشاريع اتسمت بما يلي:

---

(١) الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، عمر بوفتاس، مجلة الاحياء، ٢٠١٣ م / ١٤٣٤ هـ تصدر عن الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية.

١ـ اما انها كانت مجرد نقولات من كتابات كُتاب أوربا والعالم الغربي بلا أي تغيير سوى اللغة.

٢ـ او انها كانت نابعة من عقد أدت إلى اختراع مثالب وبناء ما يسمى بالمناهج التي لا أساس لها مطلقاً.

وعلى كلاء الأمرين أو الطرحين نجد ان اتباعهما وصلوا إلى حد (التسرنم) ويريدون بناء مجتمعات (مسرنمة)[١] لا إرادة لها ولا عقل.

إن المشاريع (المستوردة) و(المعلبة)[٢] لن تنفع مطلقاً وذلك لعدم انسجامها مع القوالب والنماذج، ولعدم انسجامها مع العادات والتقاليد. كما وان كل مشروع يتسم بالإقصائية، أو يبنى من فراغ وعلى فراغ، أو يؤسس وفق رؤى ايديولوجية ؛ فإن نهايته الفشل لا محالة. انها نصيحة لكل من تأثر بما يسمى بمشاريع النهضة والتنوير الحديثة، ومثالها مشروع محمد اركون، ذلك انه لا يحمل أسس المشروع، كونه عبارة عن نقولات من كتابات كُتاب أوربا في عصر النهضة والتنوير، ولملمة لآراء رواد عصر الاصلاح الأوربي، وخليط من آراء جملة من المستشرقين، وحصر لبعض

(١) مسرنم: نائم أثناء سيره، أو السائر أثناء النوم.

(٢) أي جاهزة كالعلب المبسترة، ولا اقصد مبتسرة: أي غير ناضجة.

المصطلحات التي أخذها من هنا وهناك.

فإذا كان مشروع محمد اركون بهكذا وصف، فكيف لأحد ان يتأثر به ليدعي أهميته وبالتالي يريد تعميمه أو بناء مشروع مشابه لـه !؟

علاقة المعرفة بالسلطة

لاشك في ارتباط المعرفة بقوةٍ ما تفرضها، تدعوا لها حيناً، وتجبر عليها أحياناً، وهذه القوة تارة تكون (قوة خيرة)، وتارة تكون (قوة شريرة)، فكيف يمكن لنا التمييز بينهما ؟ وما الذي يجب علينا إتباعه ؟ وكيف نحقق عدم الخلط بينهما ؟ وكيف نتبع ما به الخير لنا ؟ وكيف نعلم ما هو الخير ؟

و هنا نقول: إن السلطة(١) الأولى التي ارتبطت بها المعرفة هي السلطة الإلهية (سلطة الله)(٢) سبحانه وتعالى.

قال تعالى: (وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها) سورة البقرة، الآية (٣١).

و قال تعالى: (وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ ما لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ) سورة البقرة، الآية (١٥١).

و قال تعالى: (وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ) سورة البقرة، الآية (٢٣٢).

إذن فالسلطة الأولى في العلم، والمعرفة، والتشريع هي سلطة الله سبحانه تعالى، وقد أشار سبحانه وتعالى لبني البشر بإتباع

---

(١) لقد وقع الاختلاف عن حقيقة مصادر شرعية السلطة على تيارات مختلفة، وقد تكلمت عنها الكتب المختصة بتفصيل كثير.

(٢) وقد بحث في الفلسفة وهو يعد بحثاً فلسفياً.

السلسلة الأساس في المعرفة، والتي أولها هو تقدست أسماءه، وذلك عن طريق أنبياءه ورسله (عليهم السلام)، وآخرهم وخاتمهم هو النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، ومن بعده الأئمة المعصومين (عليهم السلام) أولهم الأمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، وآخرهم الأمام المهدي المنتظر (عجل الله تعالى فرجه الشريف) إذ لا تخلو الأرض من حجة[١].

فقال تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً) سورة النساء، الآية (٥٩).

كل ذلك عند الكلام عن المعرفة الخيرة. إلا إننا وعند الكلام عند المعرفة المعاكسة نرى مثلاً أن (نيتشه)[٢] هو أول من أعتبر المعرفة رمزاً للسلطة، وقبل (نيتشه) كانت المعرفة هي إرادة الحقيقة، أما هو فقد جعلها إرادة السلطة. وبذلك فقد تطور تعريف (المعرفة) في أوربا من المعاني البسيطة للتطور إلى تعاريف

(١) كما هو موضح في حديث الأمام علي (عليه السلام) حول سبب إرسال الأنبياء (عليهم السلام) وقد تقدم.

(٢) فريدرش نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠ م)، فيلسوف ألماني.

مؤدلجة هدفها خدمة السلطة، وبالتالي راجت فكرة علاقة المعرفة بالسلطة عند التعرض لتعريفها، فصارت (المعرفة) حكراً بيد (السلطة)، ومن مستلزمات الحاكم وذاتياته، وهذا موجود بشكل جلي وواضح في الحضارات ذات الحكومات (الثيوقراطية)[١]، ومثالها واضح في تاريخنا الإسلامي وذلك عندما يكون الحاكم هو المُشرع مع عدم امتلاكه لمؤهلات التشريع[٢]. فنجد إن (آلفن توفلر)[٣] في كتابه (تحول السلطة) يعتبر أن هنالك ثلاثة مصادر للسلطة، أو لجعل الناس تتصرف بكيفية معينة وهي: (العنف، والثروة، والمعرفة). فيقول: (فإن القوة والثروة والمعرفة تبقى أهم الأدوات على الإطلاق، إنها تشكل أعمدة السلطة الثلاثة)[٤]. كما

(١) الثيوقراطية (من أصل يوناني: θεοκρατία = حكم الآلهة) أو الدولة الدينية، نظام حكم يستمد شرعيته وسلطاته مباشرة من الإله أو كتاب ديني، وفيه أن الطبقة الحاكمة تتكون من الكهنة ورجال الدين اللذين يعتبروا أنفسهم موجهين عن طريق الاله أو ينفذون شرائع وتعاليم دينيه. الحكومة الثيوقراطية هي الكهنوت الديني نفسه أو على الاقل يسيطر عليها الفكر الكهنوتي.

(٢) والأمثلة على ذلك كثيرة في التاريخ الإسلامي.

(٣) ألفن توفلر (١٩٢٨ ـ . . . م) مفكر أمريكي.

(٤) تحول السلطة، آلفن توفلر، ترجمة فتحي بن شتون وعثمان نبيل، مصراته، ١٩٩٢، ص ٢٩.

ويشير إلى أن (أعلى نوعية للسلطة إنما تأتي من استخدام المعرفة.. . إن المعرفة كثيراً ما يمكن استخدامها لجعل الطرف الآخر يميل إلى خطتك بشأن عمل أو تصرف ما)[1].

و من الجدير ذكره، والواجب معرفته أن (المعرفة) حقيقةً تتحد بنوع القوى والمؤثرات التي تستولي عليها، فتارة تكون مخدومة وتارة تكون خادمة، ومن ميزات (المعرفة) في العصر الحاضر هو خضوعها لإرادة، وهيمنة السياسة، والاقتصاد فهي خادمة لهما فأدى ذلك إلى نشوء استبداد معرفي واضح المعالم صار سمة العصر الحديث. وبالرجوع إلى تاريخنا الإسلامي نرى أن الحكام وبهدف السيطرة على (المعرفة) نراهم ـ مثلاً ـ قد تبنوا المذاهب الإسلامية الأربعة، وملكوها، وتسلطوا عليها، وجعلوها مذاهب رسمية للدولة، فيشير الباحثون إلى أنه وابتداء من نهاية القرن الرابع الهجري أشتد الطلب على المذاهب لجعلها أدوات لبسط هيمنة الحُكام، وقد كانت قبل ذلك محاولات فردية إلا أنها كانت الانطلاقة الأولى لتلك الهيمنة والتسلط، وكانت بدايتها بعد وفاة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) عندما أصبح كلام

(١) المصدر السابق، ص ٣١.

بعض الأفـراد فـي مقابـل الـنص الشـرعي، ومقـدم علـى الكتـاب، والسنة، والتشريع الإلهي.

و نجد المثال الثاني له في عهد معاوية بن أبي سفيان الأموي[١] الذي يعتبـر واضـع حجـر المـذاهب الموافقـة للحـاكم، وللسـلطة، والتي واجبها أن تُشرع، وتُفتي وفق أقـوال وأفعـال الحـاكم، وبمـا يتلاءم مع هواه، وميوله، ورغباتـه. فتأسسـت جـراء ذلـك مـدارس تابعة للسلطة، تتسم بالمذهبية، كما وقد تم إصدار الأوامر بحصـر العمل وفق المذاهب الأربعة فقط، والمخالف لذلك يُحكم بكفره، ويُعاقب، ويُسجن، ويُقتـل، والتـاريخ شـاهدٌ علـى مـذابح كبيـرة، ومروعة كان سببها التعصب المذهبي البغيض[٢]. لقد أُلفت الكتـب وفق رغبة السلطان، ووضعت الأحاديث في مدحه، وفـي وجـوب طاعته، وشاعت الأحاديث في حرمة مخالفته[٣]، وأصبح الحـاكم

(١) معاوية بن أبي سفيان (٢٠ ق هـ ـ ٦٠ هـ).

(٢) راجع كتاب هرطقات لجورج طرابيشي، ج ٢، ص ٣٤ ـ ٦٣ كمثال على ذلك.

(٣) تراجع الصحاح باب طاعة الأمراء أو السلطان أو الخليفة أو الحاكم لترى العجب العجاب.

هو (خليفة الله في أرضه)[1]، والناطق عن الله، والمنفذ لمشيئته ورغبته، فكل عمل يقوم به (الحاكم) (Governor) مباح، وإن كان محرماً على العامة، إلا أنه لا حرمة على الحاكم أبداً، فالسلطة فوق المحرمات ؟؟!!. أما بعد سنة (٦٥٦ هـ) أي بعد سقوط بغداد، فالمميز لهذه الفترة، وحتى الوقت الحاضر هو تقليد المذاهب الأربعة دون غيرها تقليداً أعمى أدى إلى ظهور مذاهب، ونحل متشددة، ومتخلفة[2]، ومن ثَمَ بدأت الحملة الشعواء لإتباع المذاهب في المغالات بمذاهبهم، وأئمتها، من وضع للأحاديث في مدحهم، وذم غيرهم[3]، كما وقد حُرِم الانتقال من مذهب إلى آخر[4]، بل جعلوه كفراً يَحِل قتل فاعله. يقول (عبد الحميد الزهراوي)[5] عن ذلك: (هذا دين الله خاطب به المؤمنين، وكلف

---

(١) وواضه هذه النظرية هو معاوية بن أبي سفيان الأموي الذي يقول: (الأرض لله، وأنا خليفة الله، فما أخذت فلي، وما تركته للناس فبفضل مني) أنساب الأشراف، البلاذري، ج ١، ص ٢٠.

(٢) كـ(السلفية، والوهابية، والتكفير والهجرة، وما شاكلها).

(٣) يراجع لذلك: الغلو والغلاة تأليف سامي الغريري، ومصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه تأليف عبد الوهاب خلاف.

(٤) مع أن كلها تدعي الإسلام.

(٥) عبد الحميد الزهراوي، كاتب سوري (ت ١٩١٥ م).

به العاقلين، فمن ذا الذي يحصر فهمه بالمتقدمين، ثم يحصره في الأربعة المشهورين)[1].

إن قضية حصر الدين بأشخاص معينين ومحددين، ومع ذلك هم أُناسٌ عاديون لهو من أشكل المشكلات في ديننا الإسلامي اليوم وغداً. وهذا هو الذي سبب التمزق والتشتت، وبالتالي الجمود، بل هو أساس التخلف، ووقوع العالم الإسلامي فريسة للجهل، والاستعمار، كل ذلك أدى به إلى التقهقر عن مواكبة التطور. فنجد أن (الشوكاني)[2] وفي معرض الكلام عن سبب تميز أفراد معينين دون غيرهم يقول: (إن الله قد تفضل على الخلف كما تفضل على السلف، وربما كان في أهل العصور المتأخرة من العلماء المحيطين بالمعارف العلمية ما يقل نظيره في العصور

(١) الفقه والتصوف، عبد الحميد الزهراوي، ص ٣٦.

(٢) محمد بن علي الشوكاني (١١٧٣ ـ ١٢٥٠ هـ) فقيه من علماء اليمن ولد في (هجرة شوكان) باليمن، وتعلم في صنعاء، عاش في صنعاء وولي قضاءها، له (فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، نيل الأوطار وشرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد).

المتقدمـة)[1].

نحن بحاجة إلى معرفة حاكمـة ولـيس إلـى معرفـة محكومـة، لكن وبدلاً من أن نسعى إلى أن نكـون بحاجـة إلـى معرفـة تجعلنـا سادة على الطبيعة وممتلكـين لهـا ومسـتفيدين منهـا بمـا يرضـي الله تعالى، ويتوافق مع المصالح الإنسانية، أصبحنا نسعى إلى المعرفـة من أجل التكبر، والتجبر، والتسلط على البشـر، ومـن أجـل نهـب الثـروات، وإتـلاف الطبيعـة، واسـتعباد الجـنس البشـري. فعنـدما أصبحت المعرفة أسيرة بيد السلطة المتجبرة والمتسـلطة وتابعـة لهـا أُخترعت القنبلة النووية، والآت الحرب والقتل، وقامت الحروب، وأستشرى الاستعمار، وانتشرت العبودية، وزاد الفقر، فمتى نسعى إلى معرفة تخلصنا من كل ذلك ؟؟

(١) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، القاضي محمد بـن علـي الشـوكاني، ص ٣.

جدلية الأيديولوجيا والمعرفة

إن علاقة المعرفة بـ(الأيديولوجيا)(١)، وبالدرجة الأولى هي علاقة تضاد، فالمعرفة لا تؤمن بالشيء (المؤدلج)، ولا تقول بالأحكام المسبقة، ولا تنقاد لمنظومةٍ ما، ولا تدافع عنها بأي دافعٍ طائفي، أو مذهبي، أو فئوي، أو عرقي، بل إن الأساس في المعرفة هو محاكاة الواقع، وتبيين الحقائق، ورفع اللبس، ووضع الحلول بما يتلاءم مع الواقع، ويوافق العقل.

إن المعرفة، والأيديولوجيا متضادتان تضاداً يستحيل اجتماعهما سوياً، فمتى ما حضرت المعرفة هربت الأيديولوجيا، ومتى ما حضرت الأيديولوجيا غادرت المعرفة واختفت. فالمعرفة أمر ذهني كسبي مستمر، ومتجدد، ومنفتح، والأيديولوجيا ما هي إلا أداة تقييدية مؤطرة بإطار معين ودائرة لا تخرج منها. لكن هناك

---

(١) يبين الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي مفهوم الأيديولوجيا في كتابه (الأيديولوجيا المقارنة) (ص ٧ ـ ٨) بقوله: (إن للأيديولوجيا معنيين اصطلاحيين أحدهما أعم من الآخر: أولهما مطلق النظام الفكري والعقائدي الشامل للأفكار النظرية، أي الأفكار المبينة للواقعيات الخارجية والتي لا ترتبط ـ بشكل مباشر ـ بسلوك الإنسان، والأفكار العملية، أي الأفكار المتعلقة بسلوك الإنسان والمحتوية على الوجوب والمنع. وثانيهما يختص بالنظام الفكري المحدد لشكل سلوك الإنسان).

علاقــة بــين (مســمى المعرفــة)، أو (المعرفــة المجازيــة)، والأيـديولوجيا[1]، وهـي علاقـة انقيـاد تلـك (المعرفـة المجازيـة) للأيـديولوجيا، وإن هـدف (المعرفـة المجازيـة) هـو الـدفاع عـن الأيديولوجيا وتجميل صورتها، واختراع الأفكار، والنظريات مـن أجلها، وتبرير أفعالها، والحكـم بخطـأ معارضـيها. وهـذا مـا نجـده جلياً واضحاً عند علماء السوء، ووعاظ السـلاطين، وعنـد الجبـابرة، والمتسـلطين، وعنـد أعـداء الأديـان، وأعـداء الإنسـانية، وعنـد أصـحاب المصـالح الـذين يحـاولون التبريـر لمصـالحهم بحجـجٍ اختراعية أكثر منها واقعية.

و لا بد أن نعرف بأن علاقة المعرفة بالأيديولوجيا يحدد مصير العلم، والتطور، وإنسانية الجنس البشري، فإذا كانت الأيديولوجيا تابعـة فهـذا مظهـر صـحي، ودليـل علـى مكانـة العلـم والمعرفـة المتقدمة، ودليل على تكريمها ورقيها. أما إذا كانت الأيـديولوجيا متبوعة فهو دليل علـى التخلـف والانحطـاط، ومـا ذلـك إلا جعـل

(١) قد يسأل سائل: ما الفرق بين السلطة والأيديولوجيا ؟ والجواب: أن الأيديولوجيا أعم من السلطة، فالسلطة مقترنة بالحكم والكرسي، والأيديولوجيا تدخل في كـل شيء كالنظريات والعلوم والانتماءات والتفكير وما شاكل ذلك، وكذلك تدخل في السلطة.

المعرفة أداة من أدوات تقوية الأيديولوجيا، والدفاع عنها، وتبرير أفعالها. فسيطرة الأيديولوجيا على المعرفة من أسوء الأشياء في حياة بني الإنسان، إلا أن الأسوأ من ذلك بكثير هو عندما يخضع الدين للأيديولوجيا، ويكون عبداً لها فينشئ جراء ذلك مسخ مخيف، ووحش كريه يهرب الناس منه، ويتحاشون ذكر اسمه[١].

إن كانت الاشتراكية الملحدة قد جعلت المادة بديل الإله، فإن الرأسمالية الكنسية قد جعلت المادة هي الإله. لقد لعب الإعلام المتمخض عن صراع القوى دوراً كبيراً في جذب التعاطف مع الرأسمالية (الناعمة) نعومة الأفعى ضد خصومها، فصورت خصومها على أنهم اعداء لشعاراتها (البراقة) التي تريد من خلالها (تحرير الإنسان) وتريد أن تصنع له (فردوساً) أرضياً يعوضه ويغنيه عن كل فردوس آخر. لقد تم تصنيع منظومات ومفاهيم موهومة

(١) ومن أمثلة ذلك في وقتنا الحاضر هو (النِحلة الوهابية) والتي تحولت ومنذ قيام حكم آل سعود إلى أيديولوجيا دولة بكل ما في الكلمة من معنى، وليكون من أساسياتها ممارسة ثقافة الكراهية، والتكفير، والأقصاء، وبالتالي تشويه الدين الإسلامي، ووصمه بكل الصفات السيئة. والتي منها (الإرهاب) (Terrorism)، ووصف المسلمين بأعداء الإنسانية، وأعداء الحضارة، حتى أدى إلى رواج فكرة (الإسلام فوبيا) (Islam phobia) في كل أرجاء العالم.

شُغلت بها عقول المنافسين والأعداء وغير المتعاطفين، فجعلتهم يحاربون سراباً، بينما هي تقبع وراء مرايا محدبة تشتت الأنظار عنها. لا طريق يوصلنا إلى المعرفة إلا المعرفة، وهذا ليس لغزاً، انما حقيقة الأمر هي انه لا طريق يوصلنا إلى المعرفة الحقيقية إلا أن نعرف انفسنا. من نحن ؟ أين نعيش ؟ ما هي قدراتنا ؟ ما هو رصيدنا المعرفي والديني والاقتصادي ؟ من معنا ؟ من ضدنا ؟ من سنواجه ؟ كيف سنواجه ؟ ما طول المواجهة ؟ ما نوع المواجهة ؟ ما نتائج المواجهة سلباً ؟ ما نتائج المواجهة ايجاباً ؟ ما هو المراد ؟ ما هو الطريق ؟ كيف السبيل ؟

نعم، هي تساؤلات كثيرة، لكنها ضرورية وملحة في نفس الوقت، فمعرفة العدو أفضل طرق الانتصار، وإن أعدى الأعداء هي النفس. ثورات كثيرة فشلت رغم قلة اعداد العدو. إن هتلر قد احتل ربع العالم بما لديه من ثقة مطلقة فاقت التصور، وإسرائيل احتلت فلسطين واسكتت العرب بثقتها المطلقة على تشتيتهم. الثقة هي مدار النجاح، ولو أضيف لها الحيلة لزاد الرصيد في تحقيق نتائج أكبر، ولا تحارب الثقة إلا بالثقة، ولا تحارب الحيلة إلا بالثقة في أفشال الحيلة، تحارب الحيلة بالصدق والاستقامة. كثيرون هم من علا رصيدهم المادي، لكن رصيدهم المعنوي مكانه الحضيض

على طول تاريخهم.

إن تحـين الفـرص، واسـتخدام الالتفافيـات، وإبعـاد المنـافقين ليست بالطرق الناجحة دائماً، فإن نجحت بداءً فلن تنجح جزاءً ابداً.

محمد اركون سيرة مقتضبة

ولد محمد اركون في قرية صغيرة وبعيدة معلّقة على سفح جبل (الجرجورة) في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر تدعى (تاوريرت ميمون)، وذلك عام (١٩٢٨ م) في عائلة بربرية[١]. فليس هناك أي مائز يميز الأسرة أو يميز شخص اركون، فلا توجد أي علامات فارقة تذكر، فأبوه رجل بسيط كان يملك دكاناً لبيع البضائع في منطقة عين العرب القريبة من مدينة وهران، وأمه كانت تمارس الطقوس الدينية وفقاً لتصوراتها الخاصة[٢]. يقول اركون: (فأمي وأخواتي وعماتي لا يعرفن العربية ولا الفرنسية، مثلهن في ذلك مثل الكثيرات من الجزائريات والمغربيات)[٣]. درس دراسته الابتدائية في ولاية (عين تموشنت)، ثم واصل دراسته الثانوية في وهران لدى (الآباء البيض) التبشيرية المسيحية، ثم درس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر، ثم بتدخل من المستشرق الفرنسي (لويس ماسينيون) قام بإعداد (التبريز) في اللغة

(١) التراث والمنهج بين اركون والجابري، نايلة أبي نادر، ص ٤٥١، القراءة الاركونية للقرآن، احمد فاضل السعدي، ص ٢٣.

(٢) العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، رون هاليبر، ص ١٦٧.

(٣) الإسلام، أوربا، الغرب، محمد اركون، ص ١٢٢.

والآداب العربية في جامعة السوربون في باريس، ثم اهتم بفكر المؤرخ والفيلسوف (مسكويه) الذي كان موضوع اطروحته.

إن أسرة محمد اركون حالها حال الكثير من الأسر التي تعيش في الجزائر إذ لم تنفتح على أكثر من اللغة الأمازيغية مما القى بظلاله عليه وعلى شتى الأصعدة على رأسها الشعور بالإقصاء والأقلية. فلقد ولد في أسرة بربرية قروية لم تعش الدين وعياً بل عاشته طقوساً وخرافات، ولم تكن على اتصال بالآخرين من خلال اللغة العربية، وإنما اقتصرت على اللغة الأمازيغية التي يتكلم بها البربر[١].

لقد كان تكون شخصيته وبناءه الفكري حصيلة أزمات متعددة وهي: أزمة الأقلية[٢]، أزمة الحماية[٣]، أزمة اللغة[٤]، أزمة الثقافة الشفوية[٥]، أزمة الشرقية[٦]، أزمة الجبهة الداخلية[٧]، أزمة حجاب

---

(١) القراءة الاركونية للقرآن، احمد فاضل السعدي، ص ٣٥٦.

(٢) م، ن، ص ٢٨.

(٣) م، ن، ص ٢٩.

(٤) م، ن، ص ٣٠.

(٥) م، ن، ص ٣١.

(٦) م، ن، ص ٣١.

(٧) م، ن، ص ٣٤.

المعاصرة[1]، أزمة التجديد[2].

إن هذه الأزمات جعلت منه مادة للتصنيف المتناقض فهو: مسلم ليبرالي، مسلم معتدل، مسلم أصولي، مسلم متزمت[3]، اتهمه بعض المثقفين والغرب بالأصولية، فيما قُذف في الشرق بالهرطقة[4]. درس في مقتبل حياته في مدارس فرنسية علمانية تعتمد البرنامج التعليمي المطبق في فرنسا، وهو في مراحل حياته الأولى. ومن الطبيعي ان ينعكس ذلك الانفتاح في سني عمره المبكرة على مساره الفكري. دخل الجامعة في عاصمة الجزائر، وكان الطالب المتمرد الذي كان له موقف من فكر طه حسين متهماً إياه بمماشاة الإسلامية. محمد اركون يعتمد تضخيم الشخصية (شخصيته) إذ يعتبر دروسه في تاريخ الفكر الإسلامي والانثروبولوجيا الدينية مهمة جداً، وانها لو ألقيت في الجامعات العربية لحصل ما حصل[5]، لكنه لم يبين بالدقة ما الذي سيحصل !؟

(١) م، ن، ص ٣٤.

(٢) م، ن، ص ٣٥.

(٣) قضايا في نقد العقل الديني، محمد اركون، ص ٢٢.

(٤) رون هاليبر، مصدر سابق، ص ١١.

(٥) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد اركون، ص ٢٩٤.

كما وانه يتألم عندما يتحدث عن كتاب الأيام ـ لطه حسين الذي شرح فيه حياته ـ وكيف انه قوبل بالاستقبال والحفاوة، بينما رواية مولود معمري والتي تتعرض لحياة اركون لم تحظ بالاهتمام[1]. كما وانه يدعي بأن مشروعه هو الوحيد الذي له القدرة على تغيير واقع المجتمعات الإسلامية. هذا مضافاً إلى انه يصور نفسه وكأنه المنقذ والمحرر بحيث يصبح فكره نوعاً من الايديولوجيا، تلك الايديولوجيا التي طالما رفضها هو من غيره. مصوراً مشروعه وكأنه يكشف عن جديد لم يأت به أي مشروع آخر فيقول: لم يعتد مؤرخ الفكر على ان يجمع بين كل هذه الاهتمامات، ويفتتح كل هذه المنظورات، ويتابع كل هذه المهمات في الحركة الواحدة نفسها من الفكر والكتابة[2]. لقد كانت وفاة محمد اركون في يوم ١٤ ايلول ٢٠١٠ ميلادي عن عمر ناهز ٨٢ عاماً بعد معاناة مع المرض في باريس ودفن في المغرب.

---

(١) الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، هاشم صالح، ص ٢٥٠.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد اركون، ص ١١.

وسط التيارات الفكرية والثقافية

إن محمد اركون تأثر في بدايات حركته الثقافية والفكرية بمدرسة الحوليات. إضافة إلى ذلك كانت مدرسة (الأنال) هي الأخرى قد طبعت ثقافته وفكره بطابعها الخاص. إذ كان اركون قد اكتشف مدرسة (الأنال) في فرنسا وكان من أعمدتها: فرنان بروديل، وليفي ستراوس وباحثون آخرون[١]. وتأتي منهجية الألسنيات في المرتبة اللاحقة من حيث الترتيب الزمني. وكانت هذه المنهجية صاعدة بقوة في الستينات مع أسماء سوسير وجاكبسون وبنفنست وغيرهم.

إن هذه الانفتاحات على مدارس متنوعة ومتناقضة خلقت ضبابية وظلماوية داكنة تجاه فكره وانتمائه[٢].

و تميز مشروع اركون بسمات عامة منها:

١ـ نقد الجذور الفكرية المهيمنة[٣].

٢ـ إعادة قراءة الإسلام وفقاً للمناهج المتبعة في الغرب. يتصور اركون ان الخروج من تهميش الإسلام يتحقق من خلال تطبيق

---

(١) رون هاليبر، مصدر سابق، ص ١٦٩.

(٢) احمد فاضل السعدي، مصدر سابق، ص ٤١.

(٣) رون هاليبر، مصدر سابق، ص ٢٣٦.

منهجيات علوم الاجتماع وعلم الألسنيات وغيرها مما ابتدعها الفكر الغربي.

٣ـ عرض الإسلام للغربيين بصورة أخرى تتسم بالطابع الروحي بعيداً عن الجانب الطقوس الذي يعتبره اركون من صنيعة الفقهاء[١].

إن محمد اركون بدأ مشروعه بنقد العقل ليصل إلى نقد القرآن مروراً بنقد التراث، وقد آمن إيماناً لا رجعة فيه بضرورة إعادة قراءة التراث، وهو ما أكده في أكثر من موقع، فالمسلمون عنده لا يمكن ان يتحرروا فعلاً إلا إذا قاموا بنقد تراثهم[٢]. محمد اركون يعتمد أسلوب الغموض في العرض والتعمية في المصطلحات والتهرب من الأجوبة. فمن الصعب ان تفهم ما يريد إلا بشق الأنفس، وقد يستخدم مصطلحات لا تدري ماذا يريد منها على نحو الدقة، فمثلاً العلمانية يطلقها ويريد منها معنى، ويطلقها أخرى ويريد معنى آخر[٣].

إن مشكلة اركون هي الخلط بين النظرية وبعض التطبيقات الخاطئة، فلماذا لا يرفض اركون العلمانية التي شابها في عالم

(١) احمد فاضل السعدي، مصدر سابق، ص ٥٤.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد اركون، ص ١٣٨.

(٣) القراءة الاركونية للقرآن، السعدي، ص ٣٦٤.

التطبيق ما جعلها موضع رفض لدى بعض الشعوب التي عاشت هذه التجربة، في قبال انه يحمّل الإسلام تبعات ممارسات البعض[١].

ويمكن التنويه إلى خارطة التأثرات لـد محمد اركون من خلال التنويه إلى ثلاثة خطوط بيانية فيها هي:

١ـ عربيا: فقد تأثر بكتابات وآراء: رفاعة الطهطاوي أمين الخولي، طه حسين، محمد احمد خلف الله، نصر حامد ابو زيد، صادق جلال العظم، وغيرهم.

٢ـ أوربياً: فقد تأثر بكتابات وآراء: لوسيان فيفر، التو سوسير، جاكبسون، اميل بنفنست، هابرماس، فوكو، بول ريكور، هايدجر، سبينوزا، ديكارت، ريتشارد سيمون، جان أوستريك، فولتير، لسنج، هردر، ليفي ستراوس، جاك غودي، بير بورديو، جاك دريدا، ، جيل دولوز، هوسرل، بيير بورديو، ورولان بارت، وميرسيا إيلياد وغيرهم.

٣ـ استشراقياً: فقد تأثر بكتابات وآراء: غوستاف فايل، لويس ماسينيون، ادوارد سيل، نولدكه، ريجيس بلاشير، برجشتراسر، سباير جريفنا، روبنسون، شيفالي، بيل، وغيرهم. اما على المستوى

(١) م، ن، ص ٣٦٦.

التاريخي فيمكن ان نعد (ابو حيان التوحيدي) و(مسكويه) و(ابن خلدون)، كأبرز من تأثر بهم.

منطلقات المشروع الاركوني

قام مشروع محمد اركون على ثلاثة ركائز أساسية مميزة وشاخصة، فضلاً عن أسس أخرى كثيرة ذكرها ووصل ببعضها حد التصادم، إلا ان ابرز ركائز مشروعه كانت قائمة على:

١ـ المنهج اللغوي: وهو ما استخدم فيه اللغويات الحديثة واللسانيان الفيلولوجية التي تركز على أصول الكلمة في استخداماتها الأولية التداولية.

لقد اهتم محمد اركون في ستينيات القرن الماضي بـ(منهجية الألسنيات) والتي على ضوئها قرأ المصحف ونصوص إسلامية أخرى، ونصوص السيرة، ونصوص سيرة الامام عليّ للشيخ المفيد، ونهج البلاغة، ورسالة الشافعي، ونصوص ابن رشد، وابن خلدون، وآخرون[١]. ان ما تطرحه الالسنية الحديثة ـ مثلاً ـ يختلف جذرياً عما تطرحه اللغويات التقليدية التي كان المفسرون القدامى يستخدمونها.

نجد خلطاً وتهافتاً عند استخدام اركون لهذا المنهج على جملة

(١) ينظر: جولة في فكر محمد اركون، ادريس ولد القابلة، ص ٣ ـ ٤.

من المفردات القرآنية كـ(فكر) و(تدبر) و(نظر) فكانت النتيجة التي وصل اليها من ذلك هي: عدم انسجام القرآن مع التفكير والتدبر، ومع كل اتجاه عقلاني[1].

علماً ان محمد اركون وصل إلى هذه النتيجة من خلال استخدامه للألسنية الحديثة الفيلولوجيا التي تركز على أصل الكلمة في استخداماتها الأولية. لذلك فإن المنهج الفيلولوجي اصبح اليوم منهجاً غير علمي البتة. ومما يعتمد عليه اركون في منهج علم اللسانيات أفكار اميل بنفينست[2] مضافاً إلى آراء سوسير وجاكبسون واوستن.

٢ـ المنهج التأويلي (الهرمينوطيقا): علم التأويل أو التفسيرية أو الهرمينوطيقا هي مدرسة فلسفية تشير إلى تطور دراسة نظريات تفسير وفن دراسة وفهم النصوص في فقه اللغة واللاهوت والنقد الأدبي. ويستخدم مصطلح (هرمنيوطيقا) في الدراسات الدينية للدلالة على دراسة وتفسير النصوص الدينية. واركون في ارادة فهمه للقرآن الكريم يستخدم المنهج التأويلي، لكن ليس بمعناه التقليدي التشريعي المقابل للتفسير، بل بمعناه النقدي الأوربي، فهو

(١) الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، محمد اركون، ص ٢٣٩.
(٢) القراءة الاركونية للقرآن، السعدي، ص ٢٥١.

يقول بأن القرآن لا بد ان يحلل على مستويات، مثل: مستوى المفردات المستخدمة والصياغة الأدبية التي يشكل بها وعياً دينياً[1].

ان اركون وبما انه ينتمي للتيار الحديث فإن التأويلي يتحقق عنده ضمن اساسين هما:

١ـ موضعة النص في ظروفه التاريخية واحداثياته الزمانية والمكانية.

٢ـ ان لغة النص لا تتوقف عن توليد المعنى، فالتعدد التأويلي هو المطلوب ذلك ان انسانية الإنسان عنده تؤسس باعتبار التعددية.

ينطلق اركون إلى القول بالموقف التعددي الذي يصل إلى حد تعدد القراءات وتعدد الإسلام. فـ(محمد اركون) يرفض التفسير ويتبنى التأويل، لكنه يقصد من التأويل قراءة القارئ التي تنطلق من فضاء النص الواسع دون ان تؤطرها حدود، ويرفض وجود معايير وضوابط يمكن اعتمادها في التأويل وذلك لأنه يعتقد باستحالة تأصيل أصول[2]. وفي هذا المجال قد تأثر بأفكار شلايرماخر، ودلتاي، وهايدجر، وغادامير، وبول ريكور.

٣ـ المنهج التاريخاني: إن التاريخانية أو التاريخية من

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد اركون، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

(٢) القراءة الاركونية للقرآن، السعدي، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

المصطلحات التي ترمز إلى وجود رأيين متعارضين فيما يرتبط بطبيعة الأبحاث التاريخية والاجتماعية، إذ يذهب الرأي الأول إلى ان من واجب المؤرخين تفسير كل مرحلة تبعاً لما يسودها من قيم، وافتراضات، واهتمامات، وان الحكم عليها من منظار الحديث يشوّه الظواهر التاريخية، فيما يذهب الرأي الآخر إلى ضرورة فهم التغيّر التاريخي وفقاً للقوانين الشاملة للتطور التاريخي[1]. ويوجد فرق بين (التاريخية) و(التاريخانية) من وجهة نظر اركون. فالتاريخانية: منهج تكنيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تقرأ فيه البدايات، والأصول، والتأثيرات، والأحداث، من كل نوع[2]. وهو مصطلح يرجع إلى عام (١٩٣٧ م)، ويظهر أنه لا يختلف عن (التاريخوية) والذي يعني: دراسة التاريخ، وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدود، وثابت، ومعروف سلفاً[3]. ما يريد محمد اركون اثباته من خلال قراءته للقرآن هو اثبات تاريخية القرآن، وتاريخ ارتباطه

(١) معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، ص ١٠٨.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد اركون، ص ١٢٣.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد اركون، ص ٢٣ (الهامش).

بلحظة زمنية وتاريخية معينة[١]. مما يكشف عن رؤية اركون بالنسبة إلى تاريخية القرآن إعجابه بكتاب (جاكلين شابي)، إذ يصفه بأنه يقدم المثل العملي المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية ابستمائية وابستمولوجية في الكتابة التاريخية عن القرآن[٢]. وتعتقد (شابي) بأرخنة النص القرآني أي ارتباطه بالقرن السابع الميلادي وبيئة الجزيرة العربية[٣].

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد اركون، ص ٢١٢.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد اركون، ص ٥٠.

(٣) م، ن، الهامش.

يقال: إن الوضع (الجامد) الذي ظلت عليه علوم القرآن هو الذي جعل النص يواجه تحدي (الهرمينوطيقا) ومحاكمات الفكر (التاريخاني). لذا فمن الضروري ـ اولاً ـ معرفة طبيعة العلاقة التي تحكم عموم المستشرقين ـ وغيرهم ممن تعرض لدراسة القرآن الكريم ـ بالنص القرآني، ذلك انه ـ عندهم ـ يعتبر غير مقدّس، ومن هنا تتولد قراءة منفصلة عن النص وتداعيات الاعتقاد به، وهي قراءة غير موجودة عندنا نحن المعتقدين بقداسة هذا النص. كما ويفترض ملاحظة السياق الذي تولد في احضانه هذا التفكير على صعيد (قراءة النص الديني) والذي جاء عقب مخاضات في قراءة (نص الكتاب المقدس) بدأت من تحليل (التوراة) مع (باروخ سبينوزا) مروراً بـ(شلايرماخر) وصولاً إلى (غادامير)، هذا السياق الذي يحاول ان يتعامل مع (الكتاب المقدس) على انه مجرد (نص بشري). ان الفكر (التأويلي) (الهرمينوطيقي) مأخوذ من هيرمونطيقيين كـ(شلايرماخر) و(هايدجر) و(بول ريكور) و(غادامير). حتى سرى هذا التأثير إلى كتاب ايرانيين معاصرين أمثال (عبد الكريم سروش). فكانت جميع هذه الاطاريح الشرقية نقل مبستر لأفكار (شلايرماخر) و(غادامير). ان أساس فكرة

(تاريخية النص) في الأصل ؛ هي لضرب قدسية الكتاب، ولدحض فكرة عصمة النص، بدعوى تكثير المعنى مع نسبيته، من اجل دحض البعد الوحياني للنص. نحن نقف إلى جانب (التأويل) النابع من آليات القرآن الكريم أو من آليات النص الصحيح الشارح له النابع من فكر مدرسة أهل البيت (عليهم السلام). ولن نقف إلى جانب (تأويلات) الهرمينوطيقا الغربية المبنية على أساس الانقلاب الناقد لكل النصوص الدينية إثر صدمة الكنيسة.

لقد أخضَعَ كل من (نصر حامد أبو زيد، وأدونيس، ومحمد أركون) النص القرآني لسلطة ونصوصية المنهج اللغوي، والسيميائي، والاركيولوجي، والسيسيولوجي، والهرمينوطيقي، والنقد التاريخي. يتعامل الخطاب العلماني مع النص القرآني بوصفه (نصاً تاريخياً)، وبالتالي يعني: إخضاع (النص القرآني) للقراءة النقدية عن طريق النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، ونحوها من مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية. و في سبيل تحقيق الغايات المنشودة، يدعو الخطاب العلماني إلى التوسل بالدراسة التفكيكية للنصوص المقدسة، وإلى قراءتها على انها نصوص تاريخية منفصلة عن مصدرها، أو ما يسمى في البنيوية بـ(موت المؤلف). كما يتبنى هذا الخطاب في دراسته للقرآن

الكريم (الهرمينوطيقا) التي تقوم في الدراسات الأدبية على التفرقة بين (المعنى) و(المغزى)، حيث ان المغزى قد يختلف لكن معناه ثابت، والمغزى يقوم على العلاقة بين النص والواقع، والواقع متجدد ومتغير. ان التفريق بين (معنى) و(مغزى) النصوص: أي المعنى الذي يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها، والمغزى الذي هو محصلة قراءة عصر غير عصر النزول. هذا التفريق (المزعوم) يقتضي الحكم على كتاب الله تعالى باعتباره (نصوصاً) تاريخية. ويوضح ذلك، ان مصطلح (تاريخية النصوص المقدسة) متأثر إلى حد كبير بإسقاط (النظرية النسبية) في الدراسات الأدبية والتاريخية المعاصرة على النص القرآني. فالتاريخية أو (التاريخانية) هنا ؛ إخضاع النص القرآني للقراءة كنص بشري، أو كنص إلهي محكوم بسقف التاريخ والثقافة. إذ تدعو التاريخية إلى تفريغ جعبة النص الديني من مفاهيم العالمية والاطلاقية ونزع صفة الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان عنه، وذلك بغية الالتفاف على حقيقة كونية القرآن من خلال احالته إلى التاريخ والنظر اليه باعتباره نصا تاريخيا محكوم بشروط تاريخية وظرفية يزول بزوالها، وتعمل على ربط القرآن بسياقات تنزله، وتفسير معانيه تفسيراً تداولياً قاصراً من خلال الخوض في مسألة

أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني وغيرها من القضايا، فالغاية من (أرخنة) الخطاب القرآني بحسب تعبير (أركون) هي العودة بالقرآن بشكل علمي إلى قاعدته البيئوية والعرقية ـ اللغوية والاجتماعية والسياسية ـ الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادي، وهذا الجهد يجد مشروعيته في ان؛ القرآن الكريم خطاب تاريخي يتغير فهمه ومعناه مع تغير الزمان والمكان، وبناء على ذلك فما جاء فيه من عقائد وشرائع تتغير وتتبدل مع تبدل الزمان والمكان، وهذا التبدل لا يقصد منه المرونة في الاجتهاد الفقهي المواكب لمتغيرات الواقع عبر الزمان والمكان بمقدار ما يعني به عدم صلاحية الحكم الشرعي لكل زمان ومكان، فهو وقتي، بمعنى أنه جاء لوقت قد مضى، ولم يعد يتلائم مع الوضع الحالي، وبالتالي يجب أن تتغير تفسيراته بما يناسب الوضع المستجد. و هذه القراءة سوف تساهم في تعرية النص القرآني من القداسة تماماً كما حصل بشأن التوراة والإنجيل.

إن تصفح مفهوم (تاريخية النص) في الفكر الغربي، والذي يرجع تحديداً إلى ظهور الماركسية الجدلية من جهة، وظهور مفاهيم علم اجتماع المعرفة من جهة ثانية، يقود إلى ان الوجود

الاجتماعي للناس هو الذي يحدد وعيهم أو علاقة الفكر بالواقع.

سمات المنهج الاركوني

اركون والتعدد المناهجي إلى حد الثمالة

لم يلتزم محمد اركون في تعامله مع النصوص بمنهج واحد فقط، بل كان طرحه عبارة عن هجين مناهجي، مكون من عدة مناهج، إذ لم يلتزم بمنهج واحد خاص به لنعرف من خلاله توجهاته، فإذا كانت ركائز ومنطلقات المشروع الاركوني ـ عموماً ـ ثلاثة، فإن منهجه في القراءة والتحليل والنقد والتنظير كان خليطاً عجيباً لا يوجد خط بياني واضح له. ان (محمد اركون قام بدراسات ألسنية وتاريخية وانثروبولوجية، وحاول المزج بين عدة مناهج طبقها على التراث العربي الإسلامي. وهي نفس المناهج التي طبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي الأوربي. واركون تأثر في البداية بريجيس بلاشير المحترف في فقه اللغة " الفيلولوجيا " وتعلم منه منهجية تحقيق وتدقيق النصوص ومقارعتها ببعضها البعض ودراستها على الطريقة التاريخية الوضعية، ولم يكتف بذلك لاسيما وان توجهاته كانت متعددة كنتاج لفضوله الشخصي ومطالعاته الواسعة، وهو طالب بالجزائر تأثر بلوسيان فيفر، لاسيما بمنهجيته في علم التاريخ)[1].

---

(١) جولة في فكر محمد اركون، ادريس ولد القابلة، ص٣.

ان تعدد المناهج هو الذي يشكل أهم ميزة في المشروع الاركوني[1]، فمحمد اركون وتحت وطأة تعدد المناهج، والتي من شأنها أن تخلق فوضى في صميم الإسلاميات التطبيقية، لا سيما إذا أدركنا، بأن كل منهج بطبيعته يتكامل مع مبادئه، ولا يسمح أن يتبادل المقدمات والنتائج مع منهج آخر، فإن اركون يتقن لعبة تدبير هذه المناهج وخلق فجوات لامتصاص تصادماتها المتوقعة. وتلك هي أهم ميزة في الإسلاميات التطبيقية. وهو ما يبرر كل التناقضات التي تقف عليها في القراءة الاركونية للتراث العربي والإسلامي[2]. فلقد تميز اسلوبه بالخلط العجيب بين النظرية والتطبيق، إذ دائماً ما يُنظّر لشيء، ويأتي التطبيق لشيء آخر، ولا ندري سبب ذلك، اهو الجهل أم التعمد أم ماذا ؟

لقد استقى محمد اركون افكاره من مدارس متعددة ومتنوعة إلى حد الخلط المناهجي، وفي طيات البحث بيان واضح لخارطته الفكرية أو ما يسميه البعض بالحرتقة[3]. فإن الجمع بين المدارس المختلفة والمتعارضة في بعض الأحيان لا يمكن ان نصفه

(١) ينظر: خرائط ايديولوجية ممزقة، إدريس هاني، ص ٢١٠.

(٢) خرائط ايديولوجية ممزقة، ص ٢١٢.

(٣) رون هاليبر، مصدر سابق، ص ١٥٦.

بالتجانس، ذلك ان لكل مدرسة أدواتها، وأساليبها، ونتائجها الخاصة بها، وهي بذلك قد تتصادم فيما بينها، ما يحول دون الأخذ بها فضلاً عن اعطائها أي نتيجة مفيدة. ثم ان من سمات (المشروع) الوضوح، وليس من سماته الخلط والتجميع؟! وهذا ما دعا البعض إلى القول بأن التماسك المعرفي لبرنامج اركون يثير مشكلة[1]. فعندما تقوم منظومة اركون على مدارس ومفكرين يزدرون العقل والمنطق وغيرهما من العلوم كدولوز وفوكو ودريدا، كيف يمكن أن يؤسس لمنظومة يمكن الحكم عليها بالصحة ؟ وهل أنها تفقد المنطق أو تعتقد به ؟ فإن كانت تفقده فما هو معيار قبولها، وإن كانت تعتقد به فكيف تتناسب مع المتبنيات الأصلية؟[2].

الإسلاميات التطبيقية والطرح الاركوني

إن منهج (الإسلاميات التطبيقية) الذي تبناه محمد اركون كركيزة لمشروعه في (نقد العقل الإسلامي) يعتبر أو يعتبره هو أو يعتبره محبوه ومريدوه (السوبر تغيير) الذي جاء ليحقق التجديد، واركون هو الرائد في وضع الفكرة والمصطلح. يقصد بالإسلاميات التطبيقية: تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية ومصطلحاتها على دراسة

(١) م، ن، ص ٤٤.

(٢) القراءة الاركونية للقرآن، ص ٣٧٥.

الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل[1].

أو: أنها المنهج الذي يتناول بالدرس كل ما يتعلق بالحياة البشرية عموماً[2]. وتعني كلمة الإسلاميات: الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام[3]. أو: قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقاً من تعبيرات المجتمعات الإسلامية ومطالبها الراهنة[4].

لقد اطلق محمد اركون نداءه في سبعينيات القرن العشرين لتجديد منهجي في مجال الدراسات المطبقة على الإسلام، إلا ان نزعة المحافظة المنهجية السائدة في أوساط الاستشراق حالت دون سماع النداء، مضافاً إلى عدم مبالاة الباحثين في تجذير الانثروبولوجيا النقدية لثقافات العالم[5]. وقد دافع محمد اركون عن (الإسلاميات التطبيقية) كمنهج علمي في البحث، وذلك لإجبار العقل الشغّال في العلوم الاجتماعية على النزول إلى جميع الأماكن

(١) الإسلام، أوربا، الغرب، محمد اركون، ص ١٧٨.

(٢) نقد العقل الإسلامي عند محمد اركون، مختار الفجاري، ص ٤٣.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد اركون، ص ٥١.

(٤) نافذة على الإسلام، محمد اركون، ص ١١.

(٥) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد اركون، ص ٢٤٢.

التي تتجلى فيها تلك المعرفة الجدلية الدائرة بين الأصولية والعولمة، أو بين الحركات الجهادية والعولمة[1].

و بمجرد تتبع علمي للمسألة نلاحظ بأن روح (الإسلاميات التطبيقية) مقتبس من كتابٍ لعالم الاناسة (الانثروبولوجيا) الفرنسي (روجيه باستيد) المعنون بـ(الاناسة التطبيقية). وهذا يعني ان محمد اركون لم يكن تلفيقياً في فكرته، بل كان تلفيقياً حتى في العنوان، بل هو اقتبس العنوان بنوع من الاقتباس المقارب للسرقة. كما وانه لم يقدم تعريفاً نظرياً للإسلاميات التطبيقية من حيث الماهية، وإنما اكتفى بإبراز مهامها النقدية وتقديم بعض سماتها وخلفياته الفلسفية إذا دعت الحاجة لذلك[2]. أما في مجال نقده (للعقل الإسلامي) فهو يطرح بديلاً عنه يسميه اركون بـ(العقل المنبثق) أو (الاستطلاعي)[3]. لقد كان هدف محمد اركون هو بناء (إسلاميات تطبيقية) من خلال محاولة تطبيق المنهجيات العلمية على القرآن الكريم، ومن ضمنها تلك التي طبقت على النصوص المسيحية، وهي التي أخضعت النص الديني لمحك (النقد التاريخي المقارن)

(١) م، ن.

(٢) مختار الفجاري، مصدر سابق، ص ٤٢.

(٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد اركون، ص ٣٢١.

و(التحليل الألسني التفكيكي) و(للتأمل الفلسفي) المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته. ان عبارة أو مصطلح أو مفهوم (الإسلاميات التطبيقية) مستمدة ـ اصلاً ـ من مفهوم (العقلانية التطبيقية) أو (المطبقة) الذي بلوره مؤرخ العلم الفرنسي (غاستون باشلار) في حقل الابستمولوجيا، واستخدمه عالم الانثروبولوجيا (روجيه باستيد) في كتابه (الانثروبولوجيا التطبيقية)، أما مقولة (نقد العقل الإسلامي) فتحيل إلى كتاب الفيلسوف الألماني الشهير (ايمانويل كانط) الموسوم بـ(نقد العقل الخالص)[١].

يذكر محمد اركون مجموعة من الأهداف الخاصة بمشروعه (الإسلاميات التطبيقية) يمكن تلخيصها بما يلي[٢]:

١ـ دراسة الإسلام ضمن منظورين متكاملين:

أ ـ كفعالية علمية داخلية للفكر الإسلامي.

ب ـ كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله[٣].

٢ـ استبدال البحث العلمي المتضامن بمناخ اللاثقة والتشهير

(١) ينظر: أعلام الفكر العربي، السيد ولد أباه، ص ١٣٩.

(٢) القراءة الاركونية للقرآن، السعدي، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد اركون، ص ٥٦.

المتبادل[1].

٣ـ خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة، والميثولوجيات البالية، ومحرر من الايديولوجيات الناشئة حديثاً[2].

٤ـ إعادة دمج ما كان قد اعتبر معطى الوحي أو الوحي الذي تلقّى صياغة مشتقة ومتماسكة على يد علم اللاهوت[3]. وهو يقصد بالإسلاميات التطبيقية: تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية ومصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل[4].

القطيعة المعرفية الاركونية

فيما يخص مسألة (المعرفة) يقابل محمد اركون بين موقفين هما:

الأول: ينظر إلى الوراء صوب العصور الوسطى ويدافع عن القيم الروحية لتلك العصور.

الثاني: يحاول استخراج الدروس والعبر من الثورة

---

(١) م، ن، ص ٥٤.

(٢) م، ن، ص ٥٨.

(٣) العلمنة والدين، محمد اركون، ص ٧٨.

(٤) الإسلام، أوربا، الغرب، محمد اركون، ص ١٧٨.

الابستمولوجية (المعرفية) الحاصلة مع الثورة الفرنسية.

و بالنسبة لهذا الموقف الأخير، هناك قطيعة احدثتها هذه الثورة، وتلك القطيعة ذات طبيعة سياسية بالأساس. فالثورة الفرنسية حدث سياسي ذو طبيعة ابستمولوجية في نظر محمد اركون، والقطيعة السياسية تحققت بعد تحقق القطيعة المعرفية. ان (فعل القطيعة حاضر بشكل من الأشكال في مقاربة أركون النقدية الاستكشافية والتفكيكية للتراث العربي والإسلامي. وهذا أمر لا جدال فيه، لأن القطيعة هي المسوغ النظري الذي يضفي القيمة على أي قراءة حديثة للتراث... إن القطيعة الاركونية تختلف في صورتها وحيثياتها ومبرراتها. فهل هي قطيعة مع التراث تقضي باطراحه من حيز الاهتمام والقراءة، وعدم منحه الاهتمام الذي يستحقه، بوصفه تجربة قديمة عفا عنها الزمان. فلا نكلف أنفسنا حتى الانتشاء في روائعه الإنسانية ؟ كلا، فاركون هو أكثر ولعاً واهتماماً بهذه التجارب التراثية، وتلك الهوامش الزاخرة بقيم التأنيس مع أبي حيان التوحيدي، الذي رأى فيه الأب الروحي. وإذن هل هي قطيعة مع تراث معين، مع الاحتفال التبجيلي بتراث آخر، وإعادة تأسيسه ؟ كلا ! وبما أن اركون لا يدعو إلى القطيعة الكبرى، وبالمعنى الذي يحضر بكثافة عند عبد الله العروي، ولا هو

داعية قطيعة صغرى، وبالمعنى الذي يحضر بقوة ايضاً في المقاربة الايديولوجية عند الجابري ؛ فإن أنسب صفة ارتأيناها لمشروعه: هي القطيعة الوسطى...)[١].

ان محمد اركون بدأ مشروع القطيعة الخاص به بنقد العقل ليصل إلى نقد القرآن مروراً بنقد التراث، وقد آمن إيماناً لا رجعة فيه بضرورة أعادة قراءة التراث، وهو ما أكده في أكثر من موقع، فالمسلمون عنده لا يمكن ان يتحرروا فعلاً إلا إذا قاموا بنقد تراثهم[٢]. كما وانه يذهب إلى ان المسلمين لا يمكن لتراثهم ان ينجو من الحداثة، وهذا ما يجعل حريصاً على المواءمة بين النصوص الكبرى التي تظهر وكأنها متعالية لا تتغير ولا تتبدل، وبين التاريخ البشري المتغير والمتبدل بطبيعته[٣].

في أفكار القطيعة

جولة في مشاريع القطيعة على المستوى العربي

إن من أفكار القطيعة ؛ إتهام الفكر العربي بالبعد عن الواقع، إلى إماتة العقول وإسباتها، وكأن الفرد العربي ليس إنساناً، بل لا

(١) خرائط ايديولوجية ممزقة، إدريس هاني، ص ٢٠٩.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد اركون، ص ١٣٨.

(٣) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد اركون، ص ٣٢٧.

إنسان إلا الفرد الغربي المادي البعيد عن الله تعالى. لقد ظهر في العالم الإسلامي، وبالخصوص في الوطن العربي تيار يؤمن بالتقدم الغربي، كانت البدايات الأولى له مع ظهور حركة الأتراك الكماليين، ثم تطور عن طريق شخصيات عربية من أمثال: (شبلي شميل، ويعقوب صروف، وسمير مراش، وطه حسين، وسلامة موسى). وكذلك باقي النماذج من أمثال: (محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، ومحمد أركون[١]، وعبد الكريم سروش[٢]). ونماذج أخرى كثيرة يضيق المقام عن ذكرها، والتي قد تميعت وذابت بالآخر، أو التي انطلقت في نقدها وتهجمها من عقد داخلية فأصبحت معاول هدم للحضارة العربية الإسلامية.

إن الأصوات المنادية بتقليد الغرب، والمتأثرة به كثيرة ابتدأت من أول غزو استعماري للبلاد الإسلامية، وهي مستمرة لحد الآن، فنجد الدعوات الكثيرة لتمجيد الغرب، وضرورة تقليده عند

---

(١) محمد أركون (١٩٢٨ ـ ٢٠١٠ م).

(٢) عبد الكريم سروش، وهو أسم مستعار لـ(حسين حاج فرج الدباغ) من مواليد طهران (١٩٤٥ م)، خريج جامعة لندن فرع الكيمياء، له (القبض والبسط في الشريعة، التراث والعلمانية، العقل والحرية).

الكثيرين قديماً وحديثاً، فمثلاً نجد (سلامة موسى)[1] يقول: (إذا نحن ارتبطنا بالغرب، نركب الطيارات ونصنعها، ونسكن في بيوت نظيفة ونبنيها، ونقرأ كتباً مفيدة ونؤلفها)[2].

و من الحوادث الطريفة والمضحكة المبكية في نفس الوقت، انبثاق ثلة ممن أُعجب بالغرب، وأخذ يُشرعن لهم كل شيء، فنجد (أحمد بن المواز المغربي)[3] في كتابه (حجة المنذرين على تنطيع المنكرين) يقول: (و من الحوادث المشكورة في المدينة تيسير طحن الأقوات في المكينة لأن مصيبة الرحويين أشابت الغربان، وتناقلت أناشيدها الركبان، فلذلك رفع الله كيدهم بالمكينة، وجعلت لهم عقوبة مهينة)[4].

إن القرآن الكريم قد وضع لنا المنهجية الصحيحة في الآخذ، وكيف نأخذ من الآخرين وفق منهجية عقلائية صحيحة، قال

---

(١) سلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨ م) مصري، يعد رائد الاشتراكية المصرية، من أولى كتاباته كتاب:مقدمة السوبرمان ١٩١٠ والذي يتضمن أفكاره التي ركزت على ضرورة الانتماء الكامل للغرب، وقطع أي صلة تربط مصر بالشرق، ونقد الفكر الديني، له (مقدمة السوبرمان، والاشتراكية، ونظرية التطور وأصل الإنسان).

(٢) خرائط أيديولوجية ممزقة، إدريس هاني، ص ٩٧.

(٣) أحمد بن المواز المغربي (ت ١٩٢٢ م).

(٤) خرائط أيديولوجية ممزقة، ص ٩٦.

تعالى: (الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولئِكَ الَّذِينَ هَداهُمُ اللهُ وَأُولِئِكَ هُمْ أُولُوا الأَلْبابِ) سورة الزمر، الآية (١٨).

لقد أعتقد البعض أنه لا سبيل إلى التخلص من التخلف والتقهقر، وبالتالي الدخول إلى ركب التطور، إلا بإحداث (قطيعة)، أو (قطيعة معرفية) مع (التراث)، فلا سلطة إلا للعقل الذي يتخذه العلم الحديث مصدراً وحيداً للسلطة والمرجعية. ومن الذي نادوا بذلك الكاتب اللبناني (حسين مروة)[١] في كتابه (النزعات المادية في الإسلام)، والكاتب المصري (حسن حنفي)[٢] في كتابيه (التراث والتجديد)، و(من العقيدة إلى الثورة)، والكاتب الجزائري (محمد أركون) في الكثير من كتبه، ومنها كتاب (تاريخية الفكر الإسلامي) لكن وفق نظرة خاصة به نحو التراث وكيفية قراءته، والكاتب المغربي (محمد عابد الجابري)[٣] في

(١) حسين مروة (١٩١٠ ـ ١٩٨٧) شيوعي لبناني.

(٢) حسن حنفي (١٩٣٥ ـ . . . م) كاتب ومفكر مصري.

(٣) محمد عابد الجابري (١٩٣٦ ـ ٢٠١٠ م) فالقطيعة عنده بنيوية وثورية تقليداً لما قال به (غاستون باشلار) و(طوماس كون) ولابد من ملاحظة أن مفهوم القطيعة الذي ينادي به محمد عابد الجابري قد أخذه من المفكر الفرنسي غاستون باشلار ونقله من مجال تاريخ العلم إلى مجال تاريخ الفلسفة.

كتابيه (نحن والتراث)[1]، و(تكوين العقل العربي)، والكاتب المغربي (عبد الله العروي)[2] في محاولاته لنقد الوعي التاريخي العربي والإسلامي.

إن مصطلح القطيعة، أو (القطيعة الابستمولوجية) في أساسه (مصطلح ظهر في مجال الدراسات الابستمولوجية للعلم وتاريخه، ثم تحول إلى دراسة جملة من النشاطات الفكرية للإنسان. يطلق هذا المصطلح على كل فرضية أو نظرية تعلن عن قيام الفكر العلمي أكثر شمولاً. وهي لا تعني انفصالاً عن الفكر العلمي السابق أو رفضاً له، بل تعني احتواء الفكر العلمي الجديد للسابق عليه)[3]. فحقيقة مصطلح (القطيعة الابستمولوجية)[4] أنه مصطلح

---

(١) فهو يقول في هذا الكتاب الصادر سنة (١٩٨٠ م): (إن تجديد العقل العربي يعني في المنظور الذي نتحدث فيه، إحداث قطيعة ابستيمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط، وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر).

(٢) عبد الله العروي (١٩٣٣ ـ . . . م) فالقطيعة عند العروي هي نابعة من المادية التاريخية (التاريخانية) لخلفية انتماءه الماركسي.

(٣) من الآخر إلى الذات، حسن مجيد العبيدي، ص ١٨٠.

(٤) وعن مصطلح (القطيعة الابستمولوجية) يراجع كتاب: فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، محمد وقيدي.

مستورد ظهر على يد الفيلسوف الفرنسي (غاستون باشلار)[١] صاحب كتاب (الفكر العلمي الجديد)، والذي أراد منه:(تخلي العالِم في المختبر عن المعرفة التقليدية الشائعة، والأخذ بالمعرفة العلمية الموضوعية القائمة على التجربة والبرهان).

إن أشكال القطيعة الابستمولوجية التي ذكرها باشلار هي:

١ـ القطع الابستمولوجي التام، والذي يقوم على الفصل بين الفكرة والمحيط.

٢ـ القطع الابستمولوجي القائم على الاحتواء، فالجديد يحتوي ما تجاوزه دون أن يلغيه.

٣ـ القطع الابستمولوجي بالتتام، وهو الذي يقول بوجود منظومتين مختلفتين في الحقل نفسه، لكلٍ منها اتجاه[٢].

إلا أن هناك معنى آخر للقطيعة تمثل في: القطيعة بين الأنظمة المعرفية في تاريخ العِلم، أي إنه عندما يصل النظام المعرفي الذي نستخدمه إلى طريق مسدود ولا يستطيع معالجة الإشكاليات التي تواجهنا، فلابد لنا من التغيير والتخلي وبوعي تام عن ذلك النظام

---

(١) غاستون باشلار (١٨٨٤ ـ ١٩٦٢ م) فيلسوف وعالم فرنسي.

(٢) المعجم الموسوعي لمصطلحات الحداثة، ج ١، ص ٤١، في معنى الأبستمولوجيا.

المعرفي القديم، وتبني نظام معرفي جديد يستطيع التعامل مع الإشكاليات التي عجز النظام المعرفي القديم من التعامل معها[1].

وقد طور هذا المفهوم الثاني الفيلسوف والناقد الفرنسي (ميشيل فوكو)[2] في كتابه (تاريخ الجنون)، والفيلسوف الفرنسي (لويس ألتوسير)[3]، ومؤرخ العِلم الأمريكي (توماس كون)[4] صاحب كتاب (بنية الثورات العلمية). فكيف نتعامل مع المعرفة، وكيف نتعامل مع التراث ؟ هل بأسلوب الأخذ المطلق ؟، أم بأسلوب القطيعة ؟، أم ننتهج طريقاً وسطياً في كيفية الأخذ ؟

(و في إطار الصراع بين الأمة الإسلامية وأعدائها، أدرك أعداء الأمة الإسلامية ضرورة القضاء على الجانب الفكري والثقافي لمن أراد السيطرة على الشعوب الإسلامية، أو استبعاد منافستها الحضارية، وأن هذا القضاء والاستئصال للفكر الإسلامي لا يُستكمل إلا من خلال تقويض اللغة العربية، الوعاء الجامع للتراث

---

(١) فمن يفعل الشيء نفسه في كل مرة، بذات الطريق، ونفس الأسلوب، فلا يتوقع أن يرى نتائج مغايرة بتاتاً.

(٢) ميشيل فوكو (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤ م).

(٣) لويس ألتوسير (١٩١٦ ـ ١٩٩٠ م).

(٤) توماس كون أو كوهن (١٩٢٢ ـ ١٩٩٦ م).

الإسلامي، وإيجاد القطيعة، والتجاوز بين الأمة، وتراثها الإسلامي المدون باللغة العربية)[١].

فالفيلسوفة الفرنسية (سوزان باشلار)[٢] أبنة الفيلسوف الفرنسي المشهور (غاستون باشلار) قد تساءلت انطلاقاً من هوسرل (الأول)، هوسرل المنطقي لا الفينومينولوجي، عن مبادئ ما سمي بالتاريخ الابستمولوجي للعلوم، ولم تقبل بمفهوم (القطيعة الابستمولوجية) إلا من خلال تعريف جديد يرى في القطيعة (نقلة إلى الحد الأخير للتغيرات السابقة) نقلة قد تكون مفاجئة، ولكنها قابلة لأن تتوقع[٣]. فالقطيعة مع التراث التي دعا إليها البعض لغايات غير علمية، وهي في حقيقتها قائمة على النقد فقط، وقد رفع لواءها في الوطن العربي كلٌّ من (عبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، ومحمد أركون في بعض الرؤى الخاصة به) وكل واحدٍ منهم قد تطرق لموضوع التراث بحسب رؤياه الخاصة به.

إن(القطيعة عند العروي تأخذ معنى الطفرة التاريخية بالمعنى الذي تذهب إليه المادية التاريخية ما يجعل منه تاريخانياً بامتياز،

(١) اللغة الموحدة، الشيخ غالب الناصر، ص ٧ ـ ٨.

(٢) سوزان باشلار (١٩١٩ ـ . . . . م).

(٣) معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص ١٤٣.

أما القطيعة عند محمد عابد الجابري فهي معنى الثورة العلمية كما عند غاستون باشلار وطوماس كون ما يجعل منه بنيوياً بامتياز، أما القطيعة عند أركون فهي تعيش على إيقاع معطيات الثورة المناهجية الجديدة التي تمتد إلى مختلف الحقول في اللغة والتاريخ والاجتماع والنفس فهي بهذا المعنى قطيعة مع أساليب القراءة والفهم وهو مفهوم يلتقي مع كافة الأطر المعرفية التي تشكل المجالات الثقافية والأشتغالية والتداولي للحداثة الغربية)[١].

معضلة التراث ما بين شعارات الأخذ ودعاوى النبذ

تراث أي أمةٍ يراد به إرثها، وخزينها الثقافي، والحضاري، والفكري، والديني، والأدبي، والفني الذي حفظته، وتناقلته الأجيال جيلاً بعد جيل، مفتخرة به، ومستفيدة منه. ذكر أبن منظور

(١) كيف جرى مفهوم القطيعة على التراث، إدريس هاني.

في لسان العرب أن الورث، والإرث، والميراث، والتراث، كلها بمعنى واحد، ثم ذكر معنى التراث بأنه: (ما يخلفه الرجل لورثته)[(١)]. أما في الاصطلاح فقد يراد بالتراث: (ما ورثناه عن آبائنا من عقيدة، وثقافة، وقيم، وآداب، وفنون، وصناعات، وسائر المنجزات الأخرى المعنوية والمادية، ويشمل كذلك على الوحي الإلهي " القرآن والسنة "...)[(٢)]. و قد يراد به: (ما تركه الأوائل من مؤلفات لغوية، وفروعها، والعلوم الطبية، والفلكية، والصناعية، وغيرها، والأبنية، والقلاع، والفنون، والرسوم، وغيرها). أو قد يراد به: (الخصائص البشرية، وما يتعلق بها، التي تتناقل من جيل إلى آخر). أما التراث الإنساني فهو: (ما تراكم خلال الأزمنة من تقاليد، وعادات، وتجارب، وخبرات، وفنون، وعلوم، من شعب من الشعوب...)[(٣)]. فالتراث الإنساني هو ما يملكه جميع البشر بلا حدود، ، أو قيود، أو معوقات، أو طبقيات، وبلا أي حواجز مصطنعة. لكن السؤال الدائم والملح هو: ما هي حقيقة التراث ؟ وما هي صفاته وميزاته ؟، وما هي حدوده التي يحد بها ؟

(١) لسان العرب، أبن منظور، ج ٢، ص ١٩٩، مادة (ورث).

(٢) التراث والمعاصرة، أكرم العمري، ص ٢٦.

(٣) المعجم الأدبي، جبور عبد النور، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(إن التراث في دلالته اللغوية واستعمالاته الاشتقاقية، هو كل ما له خاصية وقابلية الانتقال من الماضي إلى الحاضر... بحيث يشمل انتقال المعارف والعلوم والثقافات، ليس الانتقال الطبيعي الساكن، أو الجامد، بل الانتقال الذي له دلالات الفعل، والحضور، والتأثير)[١].

و يمكن أن نشير إلى جملة من الكُتاب والمفكرين المعاصرين الذين دعوا إلى قراءة التراث كلٌ بحسبه، وبحسب نظرياته النقدية التي طرحها حول قضية التراث، ومن أشهر هؤلاء: (عبد الله العروي[٢]، ومحمد عابد الجابري[٣]، ومحمد اركون[٤]، وزكي نجيب محمود[٥]، وفهمي جدعان[٦]، وحسين مروة[٧]، وحسن حنفي[٨]، وطيب تيزيني[١]، وطه عبد الرحمن[٢]، وجورج

---

(١) من التراث إلى الاجتهاد، زكي الميلاد، ص ٢٤٧.

(٢) في كتابه: (العرب والفكر التاريخي).

(٣) في كتابه: (نحن والتراث)، وكتاب: (التراث والحداثة).

(٤) في كتابه: (الفكر الإسلامي، قراءة علمية).

(٥) في كتابه: (تجديد الفكر العربي).

(٦) في كتابه: (نظرية التراث).

(٧) في كتابه: (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية).

(٨) في كتابه: (التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم).

طرابيشي[٣])، وليس ذكرنا لهؤلاء هو اختزال لرأي غيرهم بشأن التراث، أو للاعتداد بآرائهم وتقديمها على آراء الغير، بل لأن أطروحاتهم بشأن كيفية قراءة التراث قد أثارت الكثير من الانتقادات والتساؤلات حولها، ولكونها أكثر الآراء بروزاً على الساحة الفكرية في الوطن العربي[٤].

كيفية قراءة التراث

هناك ثلاثة اتجاهات عامة ورئيسية حول فهم حقيقة وماهية التراث، وهي كالآتي:

الاتجاه الأول:

الداعي إلى الأخذ بكل ما في التراث، واعتبار كل ما خلفه

(١) في كتابه: (من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي).

(٢) في كتابه: (تجديد المنهج في تقويم التراث).

(٣) في كتابه: (مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة).

(٤) الأدوات المعرفية، المؤلف، ص ١٤٤.

الماضون تراثاً مفيداً يجب الأخذ بكل ما فيه، بل دعا بالبعض إلى إضفاء صفة القدسية عليه بشخوصه، وتركاته، وبكل ما فيه من هنات وعلات، وبلا أي نقاش[1].

و لابد أن نعلم بأنه (لا يمكن إدعاء العصمة والكمال لأي جهد بشري، باستثناء ما صدر عن وحي إلهي، وتسديد خاص "عصمة"...)[2].

إن القرآن الكريم قد نهى عن الإتباع الأعمى، المؤدي إلى تجميد العقول، من خلال الأخذ بكل ما صدر عن الأسلاف، وتقديسه، وإتباعه.

قال تعالى: (وَكَذلِكَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قالَ مُتْرَفُوها إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلى آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ * قالَ أَ وَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آباءَكُمْ قالُوا إِنَّا بِما أُرْسِلْتُمْ بِهِ كافِرُونَ) سورة الزخرف (٢٣ ـ ٢٤).

كما ولابد من معرفة حقيقة إن الأصوات الداعية إلى التمسك بالتراث ـ وفي أكثرها ـ لا تفهم ماهية التراث بشكل موضوعي، فهي تخلط ما بين ما هو تاريخي، وبين قضايا العادات والتقاليد،

---

(١) فأي نقاش بذلك يؤدي بصاحبه إلى الرمي بالزندقة.

(٢) الأحادية الفكرية في الساحة الدينية، حسن موسى الصفار، ص ٥٩.

وبين الصفات والطبائع، وبين التراث بما هو تراث، فليس كل شيء جاءنا من الماضيين هو تراث، وليس كل شيء جاءنا من الماضي يحسن التمسك به.

إن كثيرين يعتقدون أن الاعتناء بالتراث، والمحافظة عليه يتحقق عن طريق تقديس كل ما هو قديم، حتى أصبحت الأفعال المشينة للبعض يُبرر لها، بل يشرعن لها، بل إنها أصبحت سنن متبعة، وذلك لأن فاعلها شخص مهم في التراث[1] ؟؟!!

و من باب المثال التوضيحي لا أكثر نذكر هذه الحادثة: إنه حينما أصدر محمد بن جرير الطبري[2] كتابه (اختلاف الفقهاء) الذي أعتبر فيه أن أحمد بن حنبل[3] محدثاً وليس فقيهاً، تحول هذا الرأي إلى مشكلة خطيرة كاد الطبري أن يموت بسببها، فقد بقي مسجوناً في بيته ثلاثة أيام، إلى أن تمكن بعض تلامذته من إخراجه، ولما توفي دفن بداره ليلاً، لأن العامة اجتمعت ومنعت من دفنه نهاراً، ولقد قام بإخفاء كتاب (اختلاف الفقهاء) الذي

(١) فنشأت من جراء ذلك (عبادة الأشخاص).

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ ـ ٣١٠ هـ) فقيه ومؤرخ.

(٣) أحمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١ هـ).

أكتشف فيما بعد مدفوناً في داره بعد موته[1]. فنجد أن هناك بواعث مصلحية، وأيديولوجية عند عدد لا بأس به من كُتاب التاريخ ممن حاول أن يبرر للشخصيات، وللحكام كل ما فعلوه بحجج، وأقاويل ما أنزل الله بها من سلطان فـ(أبن كثير الذي يعمل من خلال التاريخ إلى تقديم نموذج جاهز يتم فيه تبرير وتجهيز حياة السلف " الصالح كمعيار لكل الخطايا التي حصلت في التاريخ العربي والإسلامي، أو تلك التي ستحصل دائماً في دنيا البشر... فهدف المؤرخ السلفي ليس هو عرض الأحداث كما هي... بل الغاية القصوى أن يجد في غمر هذه الأحداث ما هو قابل للتبرير، وما يصلح أن يكون عنصراً قادراً على رسم صورة قدسانية للسلف)[2].

و هكذا الحال بالنسبة لأشخاصٍ من أمثال أبن خلدون[3]،

(١) تاريخ أبن الأثير، أحداث سنة (٣١٠ هـ).

(٢) محنة التراث الآخر، إدريس هاني، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون المغربي المالكي البربري الأشبيلي (ت ٨٠٨ هـ) بالقاهرة.

والذهبي[1]، وأبن حجر الهيتمي[2]، وأبن عبد ربة الأندلسي[3]، وغيرهم. فالمشكلة الأساسية في شيوع التمذهب، والتفرق، والتشتت المتأصلة بالتراث الإسلامي ليس بالانزواء، والمحسوبيةِ على أشخاصٍ وجهاتٍ جيدة، وذات مكانة تاريخية مرموقة، بل المشكلة باتخاذ أشخاص سيئين وذوي آراء هدامة قدوة، وأسوة، ونموذج يحتذى به، ويضرب به المثل[4]. وهذا ما نلاحظه عند كثرة لا بأس بها ممن يتخذون (أبن تيمية الحراني) نموذج إصلاحي، أو نموذج أخلاقي، أو نموذج فكري. ولا أعتقد أن

---

(١) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني الذهبي الدمشقي الشافعي (٦٧٣ ــ ٧٤٨ هـ) المعروف بالتعصب، فعن طبقات الشافعية أن تقي الدين السبكي قال في حقه: (و الذي أدركنا عليه المشايخ النهي عن النظر في كلامه وعدم اعتبار قوله).

(٢) أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي المكي الشافعي مفتي الحجاز صاحب كتاب (الصواعق المحرقة) توفي سنة (٩٧٤ هـ).

(٣) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه القرطبي الأندلسي المرواني (٢٤٦ ــ ٣٢٨ هـ)، مولى هشام بن عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان بن الحكم الأموي، توفي ودفن في قرطبة .

(٤) كما نراه عند (أحمد أمين المصري)، و(أبو يعرب المرزوقي)، و(طه عبد الرحمن)، وغيرهم.

قارئ التاريخ لن يلاحظ ميزات هذا الشخص الذي لم يترك أحداً إلا وعاداه، ولم يترك أحداً إلا وسبه وشنع عليه، ولم يترك أحداً إلا وأتهمه بالكفر، والزندقة، والضلال، ولا ندري ما مقياس الأيمان عند أبن تيمية، ولو طبقنا كل القيود التي وضعها لخرج حتى هو من ربقة الأيمان. في الحقيقة إن أبن تيمية الحراني هو أسوء مثال في التاريخ الإسلامي على الإطلاق أحيا تراثه كل من (أبن قيم الجوزية)، و(محمد عبد الوهاب)، وأتباع النحلة (الوهابية) ليكون هذا الفكر وبالاً على المسلمين، وعلى البشرية جمعاء. كما وحريُ علينا أن نعلم بأن هناك الكثير من التراث كـ(شخوص، وحوادث، وأحاديث) هو موضوع، قد قامت السلطات الحاكمة، وأتباع الفرق، وأعداء الدين بوضعه.

إن هذا الاتجاه الذي يقدس التراث الخاص والمؤدلج، ويجعله عدلاً للقرآن يفرض واقع عدم النقد، وعدم المناقشة في كل أطروحاته، وإلا فإن ذلك يقود فاعله إلى الرمي بالزندقة، والضلال، فساد من جراء كل ذلك ساد تيار من الإرهاب الفكري المسنود من قبل السلطات الحاكمة، والذي حال بين المسلمين وبين أن يخوضوا في قضايا التراث، ويمنعهم من أن يعملوا عقولهم كما وقد حرم المحاورة، والمناظرة بحجج وتخرصات

واهية ليس لها أي مستند شرعي حقيقي[1]. و بمرور الوقت فرض التراث الواحد، وأصبحت له السيادة، وأصبح من المسلمات التي لا نقاش فيها، بحيث (تلقت الأجيال المسلمة جيلاً بعد جيل التراث بمنظور الفرقة السائدة المتمكنة المدعومة من السلطة)[2]. والمشكلة أن المقدسين (للسلف) يرمون الصوفية، والشيعة، وغيرهم بالغلو، بينما نرى عندهم من المغالات ما تضيق الكتب عن ذكره لكثرته، ولسذاجته.

يقول الشيخ (حسن بن فرحان المالكي): (الغلو ننكره على الصوفية إذا مدحوا الأولياء، وننكره على الشيعة عندما يغلون في أئمتهم...، وننكره على الأشاعرة عندما يبالغون في مدح أبي الحسن الأشعري... لكننا لا ننكره عندما نقرأ لأحدهم مدحاً بغلو في أحمد، أو أبن تيمية، أو أبن القيم، أو غيرهم... ونحن ننكر على الآخرين عندما يعتذرون عن بعض العلماء الذين صدرت منهم هفوات ونسمي هذا " تمييعاً للعقيدة "، بينما نقوم نحن بالعمل

(١) يراجع كتاب السنة للبربهاري كمثال، وكتب الحنابلة.

(٢) فرق أهل السنة، صالح الورداني، ص ٢٤٦.

نفسه ونسميه " ذباً عن أعراض العلماء فلحومهم مسمومة !! ")[1].

الاتجاه الثاني:

هذا الاتجاه يدعوا إلى نبذ كل ما هو قديم، بل إلى نفي وجود شيء يسمى تراثاً وفق شعار (القطيعة مع التراث) التي دعا إليها البعض لغايات غير علمية، وهي في حقيقتها قائمة على النقد فقط، وقد رفع لواءها في الوطن العربي كلٌ من (عبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، ومحمد أركون في بعض الرؤى الخاصة به) وكل واحدٍ منهم قد تطرق لموضوع التراث بحسب رؤياه الخاصة به.

فـ(القطيعة عند العروي تأخذ معنى الطفرة التاريخية بالمعنى الذي تذهب إليه المادية التاريخية ما يجعل منه تاريخانياً بامتياز، أما القطيعة عند محمد عابد الجابري فهي معنى الثورة العلمية كما عند غاستون باشلار وطوماس كون ما يجعل منه بنيوياً بامتياز، أما القطيعة عند أركون فهي تعيش على إيقاع معطيات الثورة المناهجية الجديدة التي تمتد إلى مختلف الحقول في اللغة والتاريخ والاجتماع والنفس فهي بهذا المعنى قطيعة مع أساليب

(١) قراءة في كتب العقائد المذهب الحنبلي أنموذجاً، حسن بن فرحان المالكي، ص ١٥١.

القراءة والفهم وهو مفهوم يلتقي مع كافة الأطر المعرفية التي تشكل المجالات الثقافية والأشتغالية والتداولي للحداثة الغربية)[١].

تلت ذلك حالات من النقد والقطيعة، ونقل الأفكار بشكل مبستر، في هدفٍ للنقد فقط، أي النقد من اجل النقد، حتى تحول هذا النقد عند البعض إلى حالة مرضية صعبة العلاج.

الاتجاه الثالث:

هذا الاتجاه يدعو إلى غربلة[٢] التراث من كل ما علق به، وتحسين طريقة الأخذ منه، مع تجاوز الطريقة الحرفية في فهم النصوص وتفسيرها، والابتعاد عن دائرة التقديس لكل ما بالتراث، والاجتناب عن إضفاء صفة القدسية على جميع السلف. فلقد أحتوى تاريخ الماضين على إفرازات كثيرة، منها الضار، ومنها النافع، والتي لا يزال لها أثرها في سلوكيات المجتمع، ومعتقداته، وأسلوب معيشته، فلابد أن نميز بين ما يمكننا التمسك به، وتنميته، وبين ما يجدر بنا استئصاله، أو الحد قدر الإمكان من مضاره، وسلبياته على الفرد والمجتمع. فـ(من الطبيعي أن يحتوي التراث

(١) كيف جرى مفهوم القطيعة على التراث، إدريس هاني.

(٢) ونحن لا ندعوا إلى الانتقاء أو الانتقائية، وذلك لأن فيها ما هو سلبي، وفيها ما هو إيجابي.

على نقاط الضعف والقوة، والغث والسمين، والخطأ والصواب، كما أن تناقل التراث عبر مسيرة زمنية، تجعله معرضاً للشوائب والتحريفات)[١].

إن دراسة تراث السلف بمنطق العقل قد يكشف مواضع الخطأ لدى السابقين، ويفيد في تجنب الوقوع في نفس الأخطاء التي وقعوا بها، وبالتالي السعي نحو تحصيل الأفضل والأحسن دائماً. ثم أن لكل حقبة ظروفها وخصوصياتها، فكيف لنا أن نُعدي أفكار وتصرفات من حقبة معينة لنجريها على حقبة أخرى تختلف عنها زماناً ومكاناً، بل ربما قد تختلف عنها في الطبيعة والظروف وحتى في اللغة. إن ما تعرض له التراث ـ كمنظومة ـ من محاولات تحريف وتشويه، سببتها الجهات المغرضة من داخل جسد الأمة[٢]، وأحدثتها الثقافات الدخيلة، وما قام به أعداءها، يفرض علينا أن نبذل أقصى ما يمكننا من جهود لغربلة تراثنا الشوائب، بل يوجب علينا أن نمحص التراث، ونخلصه من كل الإفرازات، والمدخولات التي لحقت.

(١) الأحادية الفكرية في الساحة الدينية، حسن موسى الصفار، ص ٥٩.

(٢) فبعض التراث قد كتب بأمر من السلطان، وتحت وصايته، وروج له وعاظ السلاطين، والمتملقين ليصبح جزءاً من التراث.

القراءة الاركونية للشريعة والدين

إن الشريعة في نظر محمد اركون ليست قانوناً إلهياً مباشـراً، وإنما هي عملية بلورة تاريخيـة محضـة قـام بهـا بشـر اسـتناداً علـى القرآن والحديث والسيرة النبوية في القرنين الأول والثاني للهجرة. و تظل الفكرة المحورية عند محمد اركـون بأنـه قـد وجـدت فـي تـاريخ الإسـلام تركيبـات ثيولوجيـة وقانونيـة وتشـريعية جمـدت التعاليم القرآنية التي كانت متفتحة غنية متعددة الاحتمالات والتـي يمكن للبشرية أن تتأمل بها وتفكر فيها حتى يوم الدين !؟

ان الدين وبتفصيلاته المختلفة يمثـل المحـور الأسـاس لعمليـة النقد الاركوني، ويمثل التعرّف على رؤيته للدين بنحـو عـام نقطـة مهمة جداً في نقد أفكاره. فالدين وبحسب اعتقاده إنمـا هـو علاقـة روحية بين الإنسان بلا حاجـة إلـى واسـطة بينـه وبـين ربـه ُدون ان يكون فيه طقوس(١). ثم ان التفكيك بين الدين والطقـوس وتحويلـه إلى أمر روحي كلام شهده الغرب منذ قرون ولـيس مـن إبـداعات اركون. كل تلك النقودات التي يقدمها اركون ضد الدين والتشريع نراها خالية من أي دليلٍ مقنع.

---

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد اركون، ص ٣٨.

إن محمد اركون يذهب إلى ان الدين أمر تاريخي، أي يدخل ضمن التاريخ وليس بخارج عنه[١]، وهي نظرية تريد أرخنة الـدين. أي ان له بداية ونهاية. وهو عند دخوله في مشروع نقده للشريعة والدين يدخل في مطبات لها بداية وليست لها نهاية، مما جعله يتخبط في تحليلاته، لأنه وما ان يظن انها استقامت في مكان إلا وانهارت في مكان آخر. فعقدة العربية، وعقدة الإسلامية، التي تبلورت في داخله كونه من أقلية ليست عربية، وهذه الأقلية دخلت في الإسلام بالإكراه جعله يعاني ايما معاناة، وهذا موجود لدى الكثير من الأقليات التي حصل لها ما حصل مع أقلية محمد اركون (الامازيغية). وهذه العقدة انعكست عليه في كل حياته، حتى بعدما اصبح استاذاً محاضراً في السوربون ويجوب القارات ليلقي محاضراته. وكان يتمنى أن يكون اسمه (ديوران) أو (تايلور) حتى يكون مقبولاً في فرنسا والغرب، لأن اسم (محمد) سبب له الكثير من الازعاجات، لأن انساناً يدعى محمداً ـ بحسب قوله ـ لا يمكن ان يكون مع العلمنة أو مع حقوق الإنسان[٢].

(١) الإسلام، أوربا، الغرب، محمد اركون، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

(٢) الإسلام، أوربا، الغرب، محمد اركون، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

أطروحة (اللامفكر فيه) الاركونية

لقد دعا محمد اركون إلى (التفكير في اللامفكر فيه) لدراسة ما تم ويتم اغفاله أو تغييبه لأسباب سياسية بالأساس، ويلح في هذا الصدد على استخدام (الانثروبولوجيا) كعلم يعطي المفاتيح اللازمة والمناسبة لاكتشاف الثقافات الأخرى والمذاهب المختلفة والاهتمام بها. إلا ان هذا العلم لا يطبق عند المسلمين. وما دام الأمر كذلك سيبقى التفكير يصاحبه دائماً ما لا يمكن التفكير فيه ويتم الاعراض عنه وتجاهله وعزله والانقطاع عن الاهتمام به.

لقد حاول محمد اركون رسم صورة مظلمة عن الفكر الإسلامي حينما أشار إلى ان ثمة مساحات واسعة تدخل في (اللامفكر فيه)، وقد أخذ على عاتقه مسؤولية الكشف عنها وإدخالها حيز ما يمكن التفكير فيه ـ بحسب مدعاه ـ

(و قد يكون اركون محقاً بالنسبة إلى بعض المذاهب التي منعت الولوج في قضايا، معتبرة إياها من المحرمات ولكن أليست الموضوعية تقتضي عكس الصورة كما هي، فتوجد مذاهب لم تضع خطاً احمر بالنسبة إلى التفكير، بل أعطت الإنسان الحق في البحث عن الحقيقة فيما يرتبط بالتوحيد فضلاً عن الأمور الأخرى لمن لم يبلغ به العمر مبلغاً وليس من أهل البحث والتحري، فما

بالك بالنسبة إلى العلماء؟!. . .)[1]. و لا ندري من أين جاء اركون بما يسمى بـ(اللامفكر فيه) ؟! فإن كان هذه بعيداً عن العقل، فمن اليقين ان يكون ايضاً هو خالي الوفاض منه، وان كان ضمن نطاق العقل، فقد تم التفكير فيه ويكون الاسم عبثاً وشططاً.

و يشمل اللامفكر فيه بحسب قوله[2]:

١ـ المستحيل التفكير فيه.

٢ـ كل ما يقع خلف الحد الذي لم يجتز بعد.

٣ـ المتنكر.

٤ـ المكبوت والمتبقي.

٥ـ المنسي.

علماً ان عالم علم الاناسة (غودولييه) يقول: يجب ان نفكر في الجانب الذهني من الواقع وان نكتشف في النصوص اشكال التسلط الذي تمارسه السلطة كي نحرر البحث التاريخي والترسيمات المثالية أو المادية[3]. كما وسبق لجاك دريدا ان تكلم عن اكتشاف

---

(١) القراءة الاركونية للقرآن، السعدي، ص ٣٦٩.

(٢) نقد العقل الإسلامي، اركون، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

(٣) رون هاليبر، مصدر سابق، ص ٥٠.

ما أُهمل ونُسي وأُخفي واستُبعد وكُبت في النصوص[1]. إذن هي افكار مأخوذة من كُتاب قد سبق وتعرضوا لما يسمى بـ(اللامفكر فيه)، وليست شيئاً جديداً !؟

اركون والمنهج التفكيكي

ان من ضمن المناهج التي استخدمها محمد اركون في قراءاته النقدية هو (المنهج التفكيكي)، إذ يعده البعض من اهم ممثلي هذا الاتجاه. نعم، هو استخدم هذا المنهج ضمن جملة من كتاباته واطروحاته وبالخصوص موضوع (القراءات) في القرآن الكريم. فمحمد اركون (يرى ان المسلمين يستهلكون القرآن في حياتهم ولا يخضعونه للدراسة والفحص العلمي الحديث، فهم مازالوا ينظرون إلى التراث التفسيري بعيون القدامى، ولم يخطر ببالهم البحث عن تفسير جديد للقرآن يتجاوز البنية الكلامية والفقهية الكلاسيكية التي ظلت سيدة الموقف في فهم التعاليم القرآنية. والسبيل الأفضل للخروج من هذا الوضع هو اعتبار النص القرآني نصاً مفتوحاً على احتمالات عديدة، وانه جاء من أجل ان يقرأه الجميع ويتأملوه ويتدبروا آياته دون توقف)[2]. ووفق ذلك

(١) م، ن، ص ٥٠.

(٢) تكوين النص القرآني، قاسم شعيب، ص ١٥٩.

يدعو اركون إلى ما يسميه بـ(الإسلاميات التطبيقية) والذي يقابل (الإسلاميات الكلاسيكية)، وهذه القراءة التأويلية التي يدعو إليها تخضع للمنهج التفكيكي أو الحفري -الاركيولوجي. (غير ان تطبيق أية مناهج كما هي على النص القرآني لن يكون أمراً مقبولاً، لأن هذه المناهج وجدت من أجل التعامل مع نصوص بشرية. بل ان بعض هذه المناهج كما هو التفكيك اصبحت مرفوضة لدى كثير من المهتمين بالدراسات الأدبية)[1]. ان التفكيكية منهج ادبي نقدي فلسفي معاصر تعمل على تدمير الخطاب المهيمن الذي يخص المدلول المفارق المعني الذي تم الاعتراف به باعتباره مطلق، وثابت، وأزلي، وشفاف، وسابق على النظام، والذي تخضع له كل المدلولات الأخرى، فخطاب التفكيك يحاول ان يلغي أي مركزية وأي ميزة يمكن ان تنشأ عن وجود هذه المركزية. انطلقت التفكيكية من التشكيك في العلم ثم تحولت إلى التشكيك في كل شيء. شك التفكيكية في اللغة نتج عنها شك في كل قراءة أو تأويل للنصوص، وهكذا فتحت التفكيكية الباب على مصراعيه لتعدد القراءات. ان تعسف التفكيك في الاحتكام إلى اللغة

(١) م، ن، ص ١٦١.

واقصائها الملابسات الخارجية جميعها. إلغاء المؤلف والحكم عليه بالموت، وبهذا يصبح المؤلف ناسخاً فقط لنصوص أدبية وتجاهل لمواهب الأدباء وفرديتهم وتميزهم[1].

يعد (جاك دريدا)[2] مؤسس التفكيكية، فقد طرح آراءه في ثلاثة كتب نشرت في سنة (١٩٦٧ م) وهي: (حول علم القواعد) و(الكتابة والاختلاف) و(الكلام والظواهر)، والمفهوم العام لهذه الكتب يدور على نفي التمركز حول الميتافيزيقيا المتمثل في الثقافة الغربية الوسيطة. واستند (دريدا) في هذا المنهج إلى قطيعة سبق ان اعلنها (نيتشه) تجاه الميتافيزيقيا، وتتجلى التفكيكية في انها تقوض مفهوم الحقيقة بمعناه الميتافيزيقي، كما تقوض الواقع بمعناه الوضعي التجريبي، وتحول سؤال الفكر إلى مجالات اللغة والتأويل.

ان محمد أركون قد وصف جاك دريدا بأنه غشاش رغم أن محمد أركون في نقده للحداثة اعتمد على أفكار جاك دريدا' وقد اخذ منه اساسيات التفكيك التي اعتمد عليها في منهجه التفكيكي. ومحمد اركون يقول: لقد انتقدت الاصالة والايديولوجيا الرسمية

(١) مناهج النقد الأدبي الحديث، قصاب وليد، ص ٢١١.

(٢) جاك دريدا (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٤ م) فيلسوف فرنسي.

للخطاب الوطني والإسلامي والعروبي في الجزائر والمغرب منذ ١٩٦٠ ـ ١٩٧٠، لكني كنت معزولاً جداً حتى من بين المستشرقين الهامين من أمثال جاك بيرك[١].

و يقول عن موريس بو كاي: لقد كانت شراسة موريس بو كاي تجاهي تعادل شراسة الحارس الرسمي للصراطي محمد الغزالي[٢]. فهو وفي الوقت الذي ينادي فيه بحرية الفكر نراه يصادر حرية الآخرين ؛ فعلى سبيل المثال يعتبر موقف كلود كاهين السلبي من فيرنان بروديل صدمة له وانه خيب أمله[٣]. ولعل هذا أدى بروبيرد ليقول في كتابه (تجاوز التقليد والحداثة): إن الاستبداد بالرأي هو أمر جوهري في فكر العلوم الاجتماعية التي ينتسب إليها اركون[٤]. نعم لقد واجه محمد اركون مشكلة التقلبات التي انتهت به إلى التناقضات، وابرز مثال لذلك قضية سلمان رشدي الشهيرة، فقد وقف اركون منه ومن كتابه (الآيات الشيطانية) في بادئ الأمر موقف الرفض واصفاً كتابه بأنه رواية وعلى النقد الأدبي ان يبت

(١) رون هاليبر، مصدر سابق، ص ٢٣٨.

(٢) م، ن، ص ٢٤٦.

(٣) قضايا في نقد العقل الديني، محمد اركون، ص ٨٢.

(٤) رون هاليبر، مصدر سابق، ص ٢٦٦.

بها، وانها تصدي للمقدس، وضرب لأساسيات المجتمع. لكنه وما ان اصبح عرضة لوابل من الانتقادات والاتهامات حتى اتخذ موقفاً آخر ليقول: اتمنى ان يكون كتاب الآيات الشيطانية في متناول جميع المسلمين كي يفكروا بطريقة عصرية في الوضع المعرفي للوحي[1]. وتكلم عن منزلة النص القرآني بوصفه (اسطورة) وهو التعبير الاركوني المستعار من بيير بورديو[2]. والمستعار ايضاً من آراء رولان بارت وميرسيا إيلياد[3]. بل الاستعارات، أو (السرقات) كثيرة جداً، ظناً ان لا أحد سيكتشفها، لأنه أخذها من اللغة الفرنسية، أو لغات أخرى، وبثها إلى الجمهور العربي بواسطة هاشم صالح، فنجده في منهج اللسانيات يعتمد كل الاعتماد على أفكار (اميل بنفينست)[4]، وفي قراءاته التفسيرية الألسنية ينقل كلام الناقد (جان ستاروبنسكي) من كتابه: (اعتبارات حول الحالة الراهنة للنقد الأدبي) وبحرفية كاملة[5]، وفي مجال تاريخ علم الأديان يبني

(١) م، ن، ص ٣٦٢، والقراءة الاركونية للقرآن، السعدي، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(٢) خرائط ايديولوجية ممزقة، إدريس هاني، ص ٢١٣.

(٣) رون هاليبر، مصدر سابق، ص ٣٧.

(٤) القراءة الاركونية للقرآن، ص ٢٥١.

(٥) م، ن، ص ٢٨٥.

آراءه على كتابات (م. ميسلان) وبالخصوص كتابه (من أجل علم جديد للأديان)[1]، وتراه يردد تساؤلات (هايدجر) حول (التاريخية الموثقة)[2].

(١) م، ن، ص ٢٩٣.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، اركون، ص ١٣٢.

دوغمائية المعرفة المستعارة
دراسة لإسقاطات النظريات المباينة على الواقع المختلف
أطروحات محمد عابد الجابري أنموذجاً

المقدمة

إن البروز وحب الظهور يعتبر طبيعة من طبائع الإنسان، وكذلك مسألة التبعية والمتبوعية، وايضاً مسألة تبني الإصلاح كمنهج ذاتي خاص لكل من يقول به، حتى وصل الحال بالمفسد ان يتبنى مقولة الإصلاح، وذلك ما صرح به القرآن الكريم بقوله: ((وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ)) سورة البقرة، الآيات (١١) ـ (١٢).

بشرياً ووسط هذه المماحكات تبرز الجدلية (الإبراهيمية) و(النمرودية) والجدلية (الموسوية) و(الفرعونية) كمثال متكرر ما بين المستكبرين من جهة والمصلحين من جهة أخرى. انه صراع طويل لا ولن ينتهي إلا عند نهاية البشرية، ذلك ان الطباع الإنسانية قابلة للتمرد أو للتشيطن لو صح التعبير.

إن تاريخنا، بل التاريخ البشري حافل بالعديد من الحركات التي جاءت أو أدعت أو تقمصت ثوب الإصلاح، والتي اما كانت

شاملة تريد اصلاح كل شيء ـ بحسب قولها ـ أو جزئية تقتصر على مجال معين فقط. فصراع الشرك والتوحيد، وصراع الكفر والإيمان، وصراع التحرر، والعبودية، وصراع العلم والجهل، وصراع الغنى والفقر، وصراع الاستقلال والاستعمار، وما شاكل ذلك حتى وصل إلى صراعات أكثر جزئية وأقل فائدة لكن اكثر ضرراً.

إن المشروع كمشروع له اسسه الخاصة التي ومن خلالها يمكن ان نطلق عليه صفة (المشروع) ذلك انه يقوم على اساس التحرر والاستقلالية وتحقيق الفائدة المرجوة وحل العقدة التي سببت مجيئه. ثم ان صاحب المشروع ـ كذلك ـ له صفاته الخاصة، إذ ان الخلو من العقد والتبعيات الايديولوجية، والافكار المسبقة، وقلة الخبرة العلمية، وانعدام الحنكة والسياسة، وكذلك الفئوية والاقصاء، والأنفة والتفاضل ليست من صفات المتصدي لأي مشروع اصلاحي مطلقاً. نعم، وبعد نكسة ١٩٦٧ م انطلقت جملة من المشاريع التي رفعت لافتات الإصلاح والنهضة، وكلُ رسم له طريقاً إلى ذلك الاصلاح الذي يدعيه.

فقسم تبنى النقد مشروعاً، وآخر تبنى القطيعة، وثالث تبنى الايديولوجية، ورابع تبنى المادية. . . الخ. وهكذا، ليكون الجامع المشترك للكل هو (إعلان الانتماء الايديولوجي كمنهج اصلاحي)

على اختلاف ذلك الانتماء، أي لا يوجد اصلاح حر للإنسان ومن أجل الإنسان، بل هو اصلاح يمر عن طريق النظريات والاحزاب فقط. من ضمن جملة هذه (المشاريع) ـ لو صح التعبير عنها بهكذا مسمى تسامحي ـ مشروع المغربي محمد عابد الجابري، والذي أعلن القطيعة الايديولوجية كمنهج للإصلاح من خلال مشروعه لنقد العقل العربي والإسلامي. رفع محمد عابد الجابري هذه الشعارات، وطبل لها من وراءه الكثير من (المتسرنمين)، واجزلت العطايا من هنا وهناك لهذا المشروع الذي دعمته دوائر خفية بكل ما أوتيت من قوة. بكل صراحة ان اردنا اطلاق لفظ (المشروع) عليه فهو مشروع تقسيمي وتخريبي، لأنه قائم على التقسيم الجغرافي (شرق ـ غرب) معتبراً الغرب (المغرب) متنوراً والشرق متخلفاً، وقائم على تقسيم طائفي (سني ـ شيعي) معتبراً كل ما هو شيعي هرمسي وخيالي وكاذب، وكل ما هو سني عقلاني، وتقسيم شخصاني (رشدي ـ سينوي) معتبراً ابن رشد وبيئته قمة العقلانية، وابن سينا وبيئته قمة التخلف، وتقسيم ديموغرافي مستوحى من ابن خلدون (عربي ـ بربري) معتبراً كل ما هو عربي في قمة الدونية والانحطاط، وكل ما هو بربري مغربي في قمة الرقي والرفعة. ثم انه وفي بناء مشروعه المزعوم اعتمد على مناهج استشراقية وأوربية

وغربية كان له جهد جمعها وتنميقها حسب ذهنيته، وليس له ادنى فكرة خاصة تصل إلى جزء من الابداع في ذلك، بل مشروعه عبارة عن خليط غير متجانس إلى حد التصادم والتضارب المضر. فهل وبعد هذه المقدمة العامة يعتبر محمد عابد الجابري صاحب مشروع، أم تعتبر كتاباته المؤدلجة والهجينة مشروعاً. المضحك المبكي انه يصل في نشوته إلى حد اعتبار ابن تيمية ومحمد عبد الوهاب والتيار السلفي[1] قادة الفكر الإصلاحي عربياً واسلامياً. ولا ادري لماذا هذا الاستثناء (الشرقي) أم ان أموال النفط السعودي قد عملت عملها السحري، لتخلق استثناءات عجيبة وغريبة لدى مفكر ايديولوجي براغماتي[2] من طراز محمد عابد الجابري !؟؟

سنحاول في هذه الأوراق ان نوضح مجمل مشروع واطروحات محمد عابد الجابري، مستندين على المصادر الموثوقة في ذلك، لمن يريد الاستزادة والتوسع، ومن الله تعالى نستمد العون والتوفيق.

---

(١) الذي انتج لنا النحلة الوهابية التكفيرية، وتنظيم القاعدة الإرهابي، وتنظيم داعش التكفيري.

(٢) براغماتي في مجال التعاملات الأكثر فائدة له شخصياً.

إن من أسباب الجمود والتخلف المهمة هو (الانبهار بالآخر)، اي إعطاءه الآخر حجماً أكبر من حجمه الطبيعي، والشعور بالتصاغر أمامه، والتملق له، ومدحه، والكلام عنه وكأنه يملك كل شيء، ويعلم بكل شيء[1]. ومن مصاديق ذلك؛ الانبهار بالغرب، فلا بدّ لنا أن نعلم إن ظاهرة الانبهار بالحضارة الغربية في تزايد، فإن كان البعض منبهرين بتقدم الغرب، وبصناعاتهم، وتكنولوجيتهم، فقد وصل الأمر إلى حد الانبهار بمساوئهم، وعاداتهم اللاأخلاقية، وتقلدهم حرفياً بلا عقل، ولا واعز، أو رادع ديني، أو أخلاقي. لقد انبهر الكثير من أبناء إمتنا العربية بالحضارة الغربية، ونقلوا هذا الانبهار إلى أولادهم، وإخوانهم، وأصدقائهم، وبالتالي تفشى هذا المرض بين أوساط الأمة، فزادها مرضاً إلى أمراضها الأخرى الداخلية والمزمنة، فمن نفاقٍ أخلاقي وديني إلى ازدواجية وذوبان أمام الآخر. فديننا الإسلامي يدعونا للتعقل، والاتزان في كل شيء حتى في الآخذ من الآخر، فنحن نأخذ من الآخر العلم، والتكنولوجيا، ونطمح أن نتقدم ونرتقي مثله، فلابأس بكل ذلك، أما أن نستورد منه الأخلاقيات،

(١) الأدوات المعرفية، المؤلف، ص ١٠٧.

والسلوكيات السيئة، لا بل أن يشعر البعض أمامه بالصغر، والانعدام، وجعل من يلحد بالله تعالى قدوة، فذلك هو خلاف العقل، وخلاف الدين، وخلاف منطق الإنسانية. (إن تقليد عالم الغرب يجب أن يكون في مجال العلوم، والفنون التجريبية، والأساليب الصحيحة، والمثمرة، أي في إطار العقل، والمصلحة، لا أن يتبع الشرقيون بصورة عمياء الغربيين، ويتعلموا أساليبهم، ويعملوا وفقها دون قيد أو شرط، لأن الكثير من الخطايا ترتكب في عالم الغرب بصورة مشروعة تحت عنوان " الحرية الفردية " ونتيجة لذلك فإن عدداً كبيراً من النساء، والرجال يتعرضون للمساوئ الأخلاقية، والشرور بفعل الغرائز، والرغبات النفسية، فينحرفون عن جادة الحق والفضيلة، ولسوء الحظ فإن الفساد، والضياع يزدادان يوماً بعد آخر، ويزداد معهما عدد المنحرفين، والمذنبين)[١]. لقد أوصلنا الانبهار بالآخر إلى محاربة تراثنا، وديننا، وعدم الأيمان بعقولنا، فمن أفكار القطيعة، وإتهام الفكر العربي بالبعد عن الواقع، إلى إماتة العقول وإسباتها، وكأن الفرد العربي ليس إنساناً، بل لا إنسان إلا الفرد الغربي المادي البعيد عن الله

(١) الشباب وتقليد الغرب، الشيخ محمد تقي فلسفي، ص ٢٠.

تعالى. لقد ظهر في العالم الإسلامي، وبالخصوص في الوطن العربي تيار يؤمن بالتقدم الغربي، كانت البدايات الأولى له مع ظهور حركة الأتراك الكماليين، ثم تطور عن طريق شخصيات عربية من أمثال: (شبلي شميل، ويعقوب صروف، وسمير مراش، وطه حسين، وسلامة موسى). و كذلك باقي النماذج من أمثال: محمد أركون[1]، وعبد الكريم سروش[2]، والنماذج الأخرى الكثيرة والتي يضيق المقام عن ذكرها، والتي قد تميعت وذابت بالآخر، أو التي انطلقت في نقدها وتهجمها من عقد داخلية فأصبحت معاول هدم للحضارة العربية الإسلامية.

إن الأصوات المنادية بتقليد الغرب، والمتأثرة به كثيرة ابتدأت من أول غزو استعماري للبلاد الإسلامية، وهي مستمرة لحد الآن، فنجد الدعوات الكثيرة لتمجيد الغرب، وضرورة تقليده عند

(١) محمد أركون (١٩٢٨ ـ ٢٠١٠ م).

(٢) عبد الكريم سروش، وهو أسم مستعار لـ(حسن حاج فرج الدباغ) من مواليد طهران (١٩٤٥ م)، خريج جامعة لندن فرع الكيمياء، له (القبض والبسط في الشريعة، التراث والعلمانية، العقل والحرية).

الكثيرين قديماً وحديثاً، فمثلاً نجد (سلامة موسى)[1] يقول: (إذا نحن ارتبطنا بالغرب، نركب الطيارات ونصنعها، ونسكن في بيوت نظيفة ونبنيها، ونقرأ كتباً مفيدة ونؤلفها)[2]. و من الحوادث الطريفة والمضحكة المبكية في نفس الوقت، انبثاق ثلة ممن أُعجب بالغرب، وأخذ يُشرعن لهم كل شيء، فنجد (أحمد بن المواز المغربي)[3] في كتابه (حجة المنذرين على تنطيع المنكرين) يقول: (و من الحوادث المشكورة في المدينة تيسير طحن الأقوات في المكينة لأن مصيبة الرحويين أشابت الغربان، وتناقلت أناشيدها الركبان، فلذلك رفع الله كيدهم بالمكينة، وجعلت لهم عقوبة مهينة)[4].

إن القرآن الكريم قد وضع لنا المنهجية الصحيحة في الآخذ، وكيف نأخذ من الآخرين وفق منهجية عقلائية صحيحة، قال

(١) سلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨ م) مصري، يعد رائد الاشتراكية المصرية، من أولى كتاباته كتاب (مقدمة السوبرمان ١٩١٠ م) والذي يتضمن أفكاره التي ركزت على ضرورة الانتماء الكامل للغرب، وقطع أي صلة تربط مصر بالشرق، ونقد الفكر الديني، له (مقدمة السوبرمان، والاشتراكية، ونظرية التطور وأصل الإنسان).

(٢) خرائط أيديولوجية ممزقة، إدريس هاني، ص ٩٧.

(٣) أحمد بن المواز المغربي (ت ١٩٢٢ م).

(٤) خرائط أيديولوجية ممزقة، ص ٩٦.

تعالى: (الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولئِكَ الَّذِينَ هَداهُمُ اللهُ وَأُولئِكَ هُمْ أُولُوا الأَلْبابِ) سورة الزمر، الآية (١٨).

لـذا فعلـى الشـعوب التـي تـأثرت، وأنبهـرت بـالغرب، وبالخصوص الشعوب الشرقية أن تعرف كيفية الاستفادة من علم علماء الغرب، وتتعلم منهم الأساليب العلمية، والعملية، بأسلوب واعٍ، ووفق إطار العقل، وبما يسمح به الدين، وبما يتلاءم مع الأخلاق، وفي حدود العلوم، والفنون التقنية، ومجال العلم، والمعرفة، لا أن يقلدوا الغرب بشكل أعمى، وبالتالي يأخذوا منه كل شيء حتى أقواله، وأفعاله، وسلوكياته، وأخلاقه، من دون علم، ودراية، وبلا بعد نظر. نعم (أن الغرب من حيث العلم، والجامعات، ومراكز البحوث، والأساتذة ذوي الاختصاص غني، ولكنه من حيث مكارم الأخلاق، والفضائل الإنسانية فقير، ومحتاج)[١]، هذا من جانب، أما من جانب آخر فـ(إذا حصل أن قاطع المحليون منتجات المستوطن، كما بلغنا عن سياسة العصيان المدني الهندي بزعامة غاندي، أو ثورة التنباك بإيران بزعامة الميرزا الشيرازي، فذلك لم يكن تبعيداً للمستهلك، ولا تكفيراً

(١) الشباب وتقليد الغرب، الشيخ محمد تقي فلسفي، ص ٢٤.

للتقنية، بل وسيلة من وسائل المقاومة التي شهد المجال العربي الإسلامي حالات، وشواهد تماثلها)[١].

الميتامواكبة

إن التطور يحتاج إلى المواكبة، وإلى ميتامواكبة حتى يتلاقح الفكر بالفكر، وتتناطح الند بالند لتولد فكراً لا يرتمي في احضان العبودية والتبعية للفكر الآخر.

فالمواكبة تعني: المتابعة، والمسايرة، والمواظبة، والمصاحبة، والمسابقة.

فهي تعني مسايرة المجتمع، ومسايرة العالم وعدم التخلف عنه. وهي ـ عموماً ـ لا اشكال فيها ما دامت تخلو من الخضوع والتبعية، ولا تستلزم الانحراف أو التقليد. ففي الخطاب العاقل: المواكبة تعني الاستفادة من اجل التطور، وذلك شيء لم يمنعه أي نص ديني أو قانوني، ولا مخالفة فيه للفطرة الإنسانية مطلقاً.

فإن كانت الاستفادة متبادلة فذلك شيء سيديم التطور، ويفتح المجال لتطوير ما يحتاج إلى التطوير. أما في الخطاب المخادع: فالمواكبة هي غطاء لبث الفرقة، ولبث الانحراف، ومن اجل السيطرة والهيمنة، وتعني الاستعمار تحت شعارات (ناعمة) تستبطن

(١) خرائط إيديولوجية ممزقة، إدريس هاني، ص ٩٦.

في داخلها كل انواع المخاتلة والخداع، بل كل انواع الشيطنة. فتحت مسميات التثاقف والمثاقفة، أو تحت مسميات العولمة وغيرها سار الاستعمار الحديث وبخطى واسعة ليسيطر بشكل أكبر واسهل من ذي قبل. لقد طالعتنا بعض المشاريع التي تدعي المواكبة من خلال صنع نموذج معرفي خاص، ومن تلك الدعوات دعوة (أسلمة المعرفة) والتي اطلقها أمثال (طه جابر العلواني) وغيره، في دعوى لمسابقة ومواكبة المنتج المعرفي الغربي من خلال اسلمته كما يدعون ؟!لكن كيف ستكون اسلمة المنتج المعرفي، وهو منتج معرفي لا توجد فيه خانة خاصة بالدين ؟!

إن هذا النهج من الأسلمة غير واضح المعالم، بل غير قادر على المواكبة الحقيقية، فهو مجرد طرح اعلامي بعيد عن التطبيق. فـ(كيف نسابق المنتج المعرفي وكيف نقوّمه في الوقت ذاته بنهج في الأسلمة لم تتضح معالمه لأهله. وحيث بات عسر هضمه انكى واضر بالأمة من هضم المعرفة كما هي. مشروع ولد ميتاً كما كان منتظراً، لأنه مصارعة لطواحين الهواء. ولأنه جهد يهدف إشغال الأمة عن موجبات راهنة تطرح جملة استحقاقات ومهام لم تنهض

بها بعد أكثر من قرن من النشاط عبثاً)[1].

ان اصل المواكبة يكون بخلق النموذج المعرفي القادر على المسابقة والتسابق، ومن دون ذلك لن تتحقق المواكبة، فالنماذج الهجينة أو المستعارة لن تقوى على المواكبة، فضلاً عن هزالتها في هذا الميدان. نعم، (اصنع نهضتك، ثم ستفرض نموذجك المعرفي على الدنيا. حينئذ ستجد تلقائياً العلوم تتأسلم من حيث انك قوي لا من حيث انك مسلم)[2].

إن علينا ـ عموماً ـ ان لا نتحسس من كون العلم المعين، أو المصطلح المعين، أو المنهج المعين جاءنا من غير المسلم[3]، فهذا بالحقيقة علم، وهذه معرفة من أساسياتها أنها تدور ولا تستقر أبداً[4]، فبالأمس كانت عندنا، واليوم عند غيرنا، وغداً لا نعلم أين تحل، وأين تكون.

لا بد أن نعلم أنه وفي عصر النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، وباقي المعصومين (عليهم السلام) كانت الكثير من السلع،

(١) ما وراء المفاهيم، إدريس هاني، ص ٣٩.

(٢) م، ن، ص ٤٠.

(٣) كالغرب مثلاً، أو غيرهم.

(٤) وهي ليست حكراً على أحدٍ دون غيره، ولا يستطيع أحد أن يحتكرها.

والبضائع، والورق، والحبر، وحتى الكتب تأتي من (الهند)، و(الصين)، و(بلاد فارس)، و(بيزنطة)، و(اليونان)، و(أفريقيا) ولم نرى أحداً منهم (عليهم السلام) منع أو حرم ذلك، بل إنهم حاربوا (التخلف)، و(التقوقع)، و(الامعة)، وحاربوا (الفرق الضالة)، و(التيارات المنحرفة)، ولم نقرأ إنهم قالوا يحرم عليكم الأخذ من (فلان)، أو (الدولة الفلانية)' أو (الجماعة الفلانية). بل إننا نرى ومن خلال محاوراتهم مع أصحاب الأديان المختلفة إنهم كانوا أصحاب منطق وحوار، وكانوا يعطون المجال للآخر أن يتكلم، وأن يبدي رأيه، ويعبر عن مكنون صدره بكل صراحة، وأن يدافع عن مذهبه حتى يتم كلامه، فإذا أنتهى بادروه بالإجابة بأحسن أسلوب، وأرق كلام، وأروع المعاني[(١)]. كما أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لما رأى أن اتساع الفتوح الإسلامية يقتضي بأن يتعلم بعض أصحابه صنعة الدبابات، والمجانيق، والضبور، أرسل إلى (جرش اليمن) أثنين من أصحابه يتعلمانها[(٢)].

(١) راجع كتاب الاحتجاج، مناظرات الأمام الرضا عليه السلام في مجلس المأمون العباسي كمثال.

(٢) الإسلام والحضارة الغربية، ص ١٠٣، والشباب وتقليد العالم الغربي، الشيخ محمد تقي فلسفي، ص ١٩.

إن أحاديثهم (عليهم السلام) أكبر دليل على ذلك إضافة لما ذكرناه، ومن هذه الأحاديث:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): ((أعلم الناس من جمع علم الناس إلى علمه))[١].

و قال (صلى الله عليه وآله وسلم): ((أطلبوا العلم ولو بالصين.. .))[٢].

قال الأمام علي (عليه السلام): ((خذ الحكمة ممن أتاك بها، وأنظر إلى ما قال، ولا تنظر إلى من قال))[٣].

و قال (عليه السلام): ((حسب المرء... من عرفانه، علمه بزمانه))[٤].

و قال (عليه السلام): ((حق على العاقل أن يضيف إلى رأيه رأي العقلاء، وإلى هلمه علوم العلماء))[٥].

و قال (عليه السلام): ((من أستقبل وجوه الآراء عرف مواقع

---

(١) أمالي الصدوق، ص ٢٧.

(٢) كنز العمال، ٢٨٦٩٧.

(٣) غرر الحكم، ٥٠٤٨.

(٤) بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٨٠.

(٥) غرر الحكم، ص ٣٨٤.

الخطأ))[1].

قال الأمام الصادق (عليه السلام): ((العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس))[2].

و قال (عليه السلام): ((على العاقل أن يكون عارفاً بزمانه مقبلاً على شأنه))[3].

ثم لا بد من إعطاء (الآخر المعرفي) والذي هو (آخر إنساني) حيزاً في تفكيرنا، وحياتنا، والابتعاد عن (الأحادية في التفكير)، فلسنا الوحيدون في هذا الكون، ونحن لا نعيش وحدنا على سطح هذا الكوكب، فالحقيقة أننا لا يمكن أن نُسير البشرية ـ بما لديها من اختلافات واقعية وغير واقعية ـ بحسب آرائنا، ومعتقداتنا، ومتبنياتنا. والمطلوب منا هو حُسن الأخذ، ومعرفة كيفية الأخذ، وتقنين الأخذ، فليس كل الذي لدى الآخر هو صالح للأخذ أو صالح للاستخدام. فهناك ما لا يصلح لنا أخذه ثقافياً، وهناك ما لا يصلح لنا أخذه دينياً، كما وان هناك ما لا يصلح لنا أخذه أخلاقياً. نعم، العلم واحد، لكن الثقافات والأديان تختلف، وما يُفعل في

(١) نهج البلاغة، الحكمة ١٧٣.

(٢) بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٢٦٩.

(٣) م، ن، ج ٥، ص ٣٤٢.

ثقافة لا يجوز فعله في ثقافة أخرى، وما يجوز في دين لا يجوز في دين آخر، وهكذا. يجب ان نواكب لنتعلم، ولنقرأ ما وراء النصوص، وما وراء المواقف، وما وراء المشاريع.

إن القرآن الكريم قد وضع لنا المنهجية الصحيحة في الآخذ، وكيف نأخذ من الآخرين، وذلك وفق منهجية عقلائية صحيحة.

قال تعالى: ((الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولئِكَ الَّذِينَ هَداهُمُ اللهُ وَأُولئِكَ هُمْ أُولُوا الأَلْبابِ)) سورة الزمر، الآية (١٨).

كيف نحافظ على هويتنا ونواكب التطور ؟

إن قضية مواكبة التطور والتقدم أمر مهم ولابد منه، لكن يجب أن لا يكون على حساب ثوابتنا، وأن لا يؤدي إلى مسخ هويتنا، وأن تكون تلك القضايا الخاصة بمسألة التطور غير موجودة، وأن نكون نحن محتاجون إليها بكل معنى الكلمة، فالاجترارات ليست تطوراً، وتقليد الغير ليس تطوراً، وتوليد المصطلحات واختراعها من دون سبب، ومن دون مناسبة، ومن دون أي حاجة إلى ذلك ليس تطوراً. فالأمر الأول الذي يجب علينا مراعاته هو (الحفاظ على الهوية) والمتمثل بـ(التراث)، لكن علينا أولاً أن نفهم التراث، ومن ثَم ننطلق للمحافظة عليه. فالتراث من

حيث الماهية هو ظاهرة إنسانية موجودة في جميع المجتمعات، إذ أن لكل أمة تراثها الخاص بها. والتراث تارة يكون (قومي): أي خاص بقوم معينين وبمجتمع معين وبجماعة معينة وداخل منطقة معينة. وتارة يكون التراث (إنساني): أي ما يخص كل بني الإنسان بلا فرق ومن دون تحديد، أو تخصيصٍ له. لكن قد برزت مشكلة في زماننا الحالي كان إطلاقها باسم الحل، وهي في الحقيقة مشكلة، لكنها لا تخلو من فقاعات للحقيقة، وتلك المشكلة قد تمثلت في فكرة، أو مصطلح (القطيعة مع التراث)، فلقد أعتقد البعض أنه لا سبيل إلى التخلص من التخلف والتقهقهر، وبالتالي الدخول إلى ركب التطور، إلا بإحداث (قطيعة)، أو (قطيعة معرفية) مع (التراث)، فلا سلطة إلا للعقل الذي يتخذه العلم الحديث مصدراً وحيداً للسلطة والمرجعية. ومن الذي نادوا بذلك الكاتب اللبناني (حسين مروة)[1] في كتابه (النزعات المادية في الإسلام)، والكاتب المصري (حسن حنفي)[2] في كتابيه (التراث والتجديد)، و(من العقيدة إلى الثورة)، والكاتب الجزائري (محمد أركون) في الكثير من كتبه، ومنها كتاب (تاريخية الفكر

(١) حسين مروة (١٩١٠ ـ ١٩٨٧) شيوعي لبناني.

(٢) حسن حنفي (١٩٣٥ ـ . . . م) كاتب ومفكر مصري.

الإسلامي) لكن وفق نظرة خاصة به نحو التراث وكيفية قراءته، والكاتب المغربي (محمد عابد الجابري)[1] في كتابيه (نحن والتراث)[2]، و(تكوين العقل العربي)، والكاتب المغربي (عبد الله العروي)[3] في محاولاته لنقد الوعي التاريخي العربي والإسلامي[4].

(١) محمد عابد الجابري (١٩٣٦ ـ ٢٠١٠ م) فالقطيعة عنده بنيوية وثورية تقليداً لما قال به (غاستون باشلار) و(توماس كون) ولابد من ملاحظة أن مفهوم القطيعة الذي ينادي به محمد عابد الجابري قد أخذه من المفكر الفرنسي غاستون باشلار ونقله من مجال تاريخ العلم إلى مجال تاريخ الفلسفة.

(٢) فهو يقول في هذا الكتاب الصادر سنة (١٩٨٠ م): (إن تجديد العقل العربي يعني في المنظور الذي نتحدث فيه، إحداث قطيعة ابستيمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط، وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر).

(٣) عبد الله العروي (١٩٣٣ ـ . . . م) فالقطيعة عند العروي هي نابعة من المادية التاريخية (التاريخانية) لخلفية انتماءه الماركسي.

(٤) الأدوات المعرفية، المؤلف، ص ١٣٩ ـ ١٤٢.

الجابري: سيرة موجزة

ولد محمد عابد الجابري بمدينة سيدي الحسن في شوال ١٣٥٤ هـ / ١٩٣٦ م، في فجيج الواقعة في شرق المغرب، على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب والجزائر. وتتألف فجيج من سبعة قصور ـ أي تجمعات سكنية ـ من بينها (قلعة زناكة) التي ولد فيها الجابري. أتيحت للجابري فرصة التقاء الحاج محمد فرج أحد رجال السلفية بالمغرب، فكان الجابري وهو لا يتجاوز العاشرة من عمره يواظب على حضور دروسه بعد صلاة العصر. يعد الجابري من مفكري المغرب، له ما يقارب (٣٠) مؤلفاً في قضايا الفكر المعاصر، أبرزها (نقد العقل العربي) ذائع الصيت.

إن محمد عابد الجابري رجل سياسة قبل ان ينتقل إلى مجال للفكر، فقد كان قيادياً في حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية (عضو المكتب التنفيذي)، ثم قدم استقالته من قيادة الحزب مع احتفاظه بعضويته فيه.

حصل محمد عابد الجابري على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام (١٩٦٧ م)، ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام (١٩٧٠ م) من كلية الآداب بالرباط. عمل كمعلم بالابتدائي (صف أول) ثم شغل منصب استاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية

الآداب بالرباط، وكان عضواً بمجلس أمناء المؤسسة العربية للديمقراطية.

الجابري واللامعقول الشيعي

لقد عكس مشروع النقد الجابري ارهاصات المنظومة التي يتبع لها، فهو لم يتكلم وينتقد كفرد، بل هو أزاح إلى الخارج ما تؤمن به منظومته الأم[١]. ومن الملفت للنظر أنه كان يدعي التعامل العلمي والعقلي مع أي قضيةٍ كانت[٢]، لكنه عندما يصل إلى الشيعة نجده يتكلم بحس مغاير، انه يتكلم بحس طائفي خالٍ من كل أنواع المعالجات العقلية والعلمية أو المعرفية، حتى وصل به الحال أن أطلق على التراث الشيعي تسمية (اللامعقول). هذا يدل على انه لم يتحرر من عقده، ولا يقدر أن يجانب المنظومة الداعمة له، بل كأنما مشروعه هذا لم يؤسس إلا لنقد الثوابت الدينية عموماً، ونقد المنظومة الشيعية بشكلٍ خاص. وهنا مزلة الأقدام، حينما يناور الشخص يميناً وشمالاً، ويدلس، ويخلط البعيد بالقريب، كل ذلك ليثبت فكرته الأصلية فقط دون مراعاة لما من المفروض ان تمليه

(١) المنظومة الداعمة له.

(٢) إذ يدعي في أصل مشروعه أن ما دفعه لذلك هو: سؤال النهضة للمجتمعات الإسلامية.

عليه نتائج البحث[١]. هذا ديدن سار عليه الكثيرون غير محمد عابد الجابري من أمثال طه عبد الرحمن، وأبو يعرب المرزوقي، وعبد المجيد الشرفي، من مجاميع تبنت منهج الحفاظ على المصلحة الفئوية مقابل منهج العقل والمعرفة. إننا نجد الجابري في كتاب (البنية والتكوين) قد انتقد ابن سينا دون أن يعرف عن ابن سينا شيئاً سوى كونه شيعي المذهب، متنكراً ومتجافياً لمسألة الاطلاع على مصادر الحكمة في الشرق ومنابعها والتي تحتاج إلى عمر الإنسان للإحاطة بها. لقد قيّم فلسفة الشرق كلها من خلال مؤلفات ابن سينا، والكل يعلم الفرق الشاسع بين التنظير والتطبيق، والفرق بين آليات اكتساب المعرفة وآليات إيصالها، والفرق بين الرأي العام والرأي الخاص في مسألة ما، فكيف بتراثٍ كاملٍ تعرض لعوامل التطور القائمة على النقد والبناء. وكيف لنا أن نحكم على فكرٍ عريقٍ جداً ممتد في الوجود الإنساني، ومنذ ظهور الإنسان الأول ليُقيّمَ من خلال قراءة كتاب واحد لشخص واحد فقط؟؟!!

ليس ذلك بالغريب على الجابري، فهو ـ وعلى سبيل المثال ـ يحكم على مذهب كامل أتصف بالقدم والعراقة، غنيٌ بتراثه

(١) من المهم التنويه الا أن مشروعه قد تزامن مع الحرب العراقية الإيرانية في المنطقة.

الفكري والكلامي والعقلي والفلسفي من خلال كتيب صغير ـ أشك بأن الجابري قد اطلع عليه كاملاً أو قراءه القراءة الصحيحة ـ ألا وهو (عقائد الامامية) للشيخ محمد رضا المظفر (رحمه الله) والذي كتبه للبسطاء من الناس ممن لا يعرفون المذهب الشيعي، وذلك لكي يتعرفوا على هذا المذهب بأبسط أسلوب ممكن.

إن (جدل الخطابة المتستر بمناهج علمية في ظاهرها الخاصية التي تتبادر إلى الذهن، ونحن نقرأ أبحاث د. الجابري حول الفكر الشيعي وتاريخه السياسي، هي تلك المحاولة التي لم تقطع مع طرائق الجدل، ونعني بها طرائق الخطابة القائمة على كثرة الأقيسة الناقصة والمصادرات على المطلوب، والمغالطات، حتى وهي تتستر وراء مناهج ومفاهيم، تبدو ـ في ظاهرها ـ علمية، وبرهانية. على أنه لا يكفي، في التحليل العلمي، إيراد المفاهيم العلمية، هذه التي من اليسير تحويلها إلى أساس لرؤية مفارقة، حينما لا نحسن استخدامها أو توظيفها)[١]. نعم، لقد قرأنا عن (الليدي دراور)[٢] والتي عاشت مع الصابئة ما يقارب الـ(٤٠) عاماً لكي تتعرف على

(١) كفى ثقافة طائفية ومثقفون طائفيون، إدريس هاني، ص ١٠.

(٢) أثل مي ستيفنسن (١٨٧٩ ـ ١٩٧٢ م) زوجة المحامي والضابط والقاضي الإنكليزي أدوين دراور.

دينهم، وفي نهاية هذه الأعوام الأربعون كتبت كتابها المسمى بـ(الصابئة المندائيون) مع العلم أنها مستشرقة، وانكليزية، ومسيحية؟!؟

ليأتي أشخاص مثل محمد عابد الجابري ليكتبوا عن التراث الإسلامي ـ بشكل عام والشيعي بشكل خاص ـ من خلال ما سمعوه من وعاظ السلاطين، ومن حكايات الجدات، وتأثراً بالخلفيات الأيديولوجية، والأهداف الطائفية، فمن هم ليحاكموا تراثاً عريقاً قام على التشارك والتكامل ليحيزوه ويختزلوه في زوايا ضيقة أو في دهاليز مظلمة!؟

(لم تعكس تلك المحاولات، أي إلمام بالتاريخ أو الفكر الشيعيَّين، كما تدلّ على ذلك مصادره المعتمدة. نعزو تلك المحاولة التي لم تحقق النجاح المطلوب إلى الهاجس السياسي والأيديولوجي الساكن ـ بقوة ـ في أعماق مشروع الجابري... وحينما نعود إلى جملة المصادر التي اعتمدها الجابري في تناوله للفكر الشيعي، وهي العملية التي ستكشف، ليس فقط عن عجز في الاستيعاب، بل، وهو الأخطر من ذلك، عن عجز في الفرز بين مختلف الفرق الشيعية... نجد اعتماداً بسيطاً على ما لا يتجاوز ثلاثة أو أربعة مصادر. في مقابل ذلك... نجد مادة مصدرية غنية،

تتعلـق بجملــة مــن المؤلفــات ذات المنــزع الســلفي أو الســني الأشعري...)[١].

نعم (لقد وقـع الجـابري بـين قـوى جـذب مختلفـة، بـين نزعـة تمركز الإسـلام السـني، التـي تـأثر فيهـا، لا أقـول بهـاملتون جيـب فحسب، بل بمجمل البيئة الثقافية للباحث وبين ذلك الجهل الكبيـر بالتراث الآخر. . .)[٢].

لا يمكن التغاضي عما يملكه محمـد عابـد الجـابري مـن أميـة كبيرة وواضحة بالتراث الشيعي. فلم تعكس محاولاتـه النقديـة أي المام بالتاريخ والفكر الشيعي، تدل على ذلك مصادره التـي اعتمـد عليها، ذلك (إننا نعثر على مصادر هزيلة جداً، من الصـعوبة بمكـان تقبلهـا بوصـفها آثـاراً مرجعيـة كافيـة، لتشـكل رؤيـة متكاملـة عـن التشيع. نجد اعتماداً بسيطاً على ما لا يتجاوز ثلاثة مصادر أو اربعة. . . بالإضافة إلى عدد من المصادر الاستشراقية)[٣].

و هذا يقود الجابري إلى التلفيق المتعمد القـائم علـى الاحكـام المسـبقة، وبـذلك تكـون النتيجـة سـابقة للبحـث مـن أول الأمـر.

(١) محنة التراث الآخر، إدريس هاني، ص ٧٥ـ ٧٦.

(٢) كفى ثقافة طائفية ومثقفون طائفيون، إدريس هاني، ص ١١ ـ ١٢.

(٣) م، ن، ص ١١.

فـ(الجابري الذي ألف إخفاء الكثير من مصادره وبتر العديد من النصوص التي من شأنها أن تكون شواهد ضد خطواته الانتقائية)[١].

حتى يصل في محاولاته الانتقائية والاقصائية إلى درجة طرد الشيعة من دائرة الإسلام!؟

إن عقدة الشرق، وعقدة التشيع، تظل حاكمة على عقل وروح وفكر الجابري إلى حد الجنون الهستيري (ما اشدها عنصرية وعقدة من الشرق)[٢].

فقد ذكر محمد عابد الجابري ان الشيعة بمطلقهم ودونما تمييز بين إماميهم أو إسماعيلييهم مثلاً قد وجدوا في الهرمسية المعين الذي لا ينضب الذي استمدوا منه فلسفتهم البنيوية، وان الجميع قد غرقوا في بحر الهرمسية، وقد مارس الجابري نوعاً من التعليب الفكري لأن الهرمسية بنظره هي موجودة عند غير الشيعة الذين جمعهم بهذا التعميم العجيب[٣]. فمقومات المشروع العقلي (المغربي) بحسب محمد عابد الجابري قائم على ثلاثية ابتدعها هو تتشكل من: نقدية ابن حزم، وعقلانية ابن رشد، وتاريخية ابن

(١) م، ن، ص ١٦.

(٢) م، ن، ص ١٨.

(٣) محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، حسين الإدريسي، ص ١٧٣.

خلدون. (لقد كانت تاريخية ابن خلدون براغماتية، وهي ما أعاد الفكر العربي إلى الوراء ـ حقاً ـ فقد عادى ابن خلدون الفلاسفة الذين دافع عنهم ابن رشد، كما حمل ابن حزم على أهل القياس الذي أقام عليه الشاطبي بناءه الأصولي، وامتدح طريقتهم ابن خلدون، وظل ابن رشد سندهم الأرسطي... أي بنية ستنبعث من هذه الانتماءات المختلفة، وإن كان الجامع بينها المجال الجغرافي والانتماء إلى أمراء بني أمية بالأندلس !؟...)[1].

تبقى العقدة من الشرق والعقدة من التشيع حاكمة على لامعقولية الجابري (أما السلطة، أموية أو عباسية، القائمة على العصبية الخلدونية و" القبيلة ـ الغنيمة " الجابرية، فهي بسحر ساحر ترقى إلى منزلة المعقول الديني والمعقول العقلي...)[2].

نعم، فحسب الطرح الجابري (من تعارض تزندق، على هذا الأساس يقوم مشروع العقل العربي الجابري ! رشدية تؤسس لعلمانية)[3].

يقول علي حرب (ان الجابري من خلال مشروعه يحاول ان

(١) كفى ثقافة طائفية ومثقفون طائفيون، إدريس هاني، ص ٢٣.

(٢) م، ن، ص ٣٣.

(٣) م، ن، ص ٣٣.

ينتصر للفكر السني على حساب الفكر الشيعي، وللفكر المغربي على حساب المشرقي)[١].

هذه التخبطات زائداً الدوغمائية في الفكر والتلفيق من هنا وهناك مضافاً إلى السرقة والاستعارة هي ما يتميز بها (مشروع الجابري)، المشروع الهدام الذي ظهر على حين غرة، ضمن إطار ايديولوجي لبث الفرقة ولتمزيق الواقع (العربي / الإسلامي) في اتباعه لخطط تفتيت المنطقة التي تتناغم مع مخططات التقسيم الاستعمارية. إنه مشروع قائم على التفريق، والفئوية، والتمزيق، والهدم الحضاري، والتشويه الديني.

يتقول ناقد العقل العربي (أي محمد عابد الجابري) في قراءته لقصة حي بن يقظان على ان سمعة ابن سينا لم تكن على ما يرام في الأوساط الفلسفية في المغرب والأندلس، وتوكيداً منه على سوء هذه السمعة وجدناه:

١ـ يخترع تضامناً لا وجود له في الواقع التاريخي والجغرافي بين فلاسفة المغرب في مواجهة كبير فلاسفة المشرق (ابن سينا).

٢ـ يؤسس ازدواجية عضالاً بين الوضعية الفلسفية المغربية التي

(١) نقد النص، علي حرب، ص ٦٠.

يؤمثلها وبين الوضعية الفلسفية المشرقية التي يؤبلسها.

٣ـ يوظف صمت ابن باجة ونقد ابن رشد ويُحرف في الوقت نفسه شهادة ابن سبعين وابن الإمام لينطقهم جميعاً بالازدراء المغربي المزعوم لكبير الناطقين بلسان مذهب أهل المشرق، ومع ذلك كله فإن ناقد العقل العربي لا يملك إلا ان يُسجل استثناءً، فأبن طفيل هو الفيلسوف المغربي الأندلسي الوحيد المهتم بأبن سينا وفلسفته المشرقية، لماذا هذا الاستثناء ؟

لأن حضور ابن سينا في قصة ابن طفيل كان طاغياً ولا يمكن ان يبقى مسكوتاً عنه، ولكن لئن اضطر ناقد العقل العربي إلى الإعتراف بهذا الاستثناء فإنه يستنفر كل ما أوتيه من طاقة تأويلية إنكارية لينفي مديونية ابن طفيل لأبن سينا وتبعيته المصرح بها للحكمة المشرقية[1]، وهذا هو العجب العجاب؟!

في مفهوم القطيعة

إن مصطلح القطيعة، أو(القطيعة الابستمولوجية) في أساسه (مصطلح ظهر في مجال الدراسات الابستمولوجية للعلم وتاريخه، ثم تحول إلى دراسة جملة من النشاطات الفكرية للإنسان. يطلق هذا المصطلح على كل فرضية أو نظرية تعلن عن قيام الفكر

(١) وحدة العقل العربي الإسلامي، جورج طرابيشي، ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

العلمي أكثر شمولاً. وهي لا تعني انفصالاً عن الفكر العلمي السابق أو رفضاً له، بل تعني احتواء الفكر العلمي الجديد للسابق عليه)[1]. فحقيقة مصطلح (القطيعة الابستمولوجية)[2] أنه مصطلح مستورد ظهر على يد الفيلسوف الفرنسي (غاستون باشلار)[3] صاحب كتاب (الفكر العلمي الجديد)، والذي أراد منه: تخلي العالِم في المختبر عن المعرفة التقليدية الشائعة، والأخذ بالمعرفة العلمية الموضوعية القائمة على التجربة والبرهان. فاشكال القطيعة الابستمولوجية التي ذكرها غاستون باشلار هي:

١ـ القطع الابستمولوجي التام، والذي يقوم على الفصل بين الفكرة والمحيط.

٢ـ القطع الابستمولوجي القائم على الاحتواء، فالجديد يحتوي ما تجاوزه دون أن يلغيه.

٣ـ القطع الابستمولوجي بالتتام، وهو الذي يقول بوجود

(١) من الآخر إلى الذات، حسن مجيد العبيدي، ص ١٨٠.

(٢) وعن مصطلح (القطيعة الابستمولوجية) يراجع كتاب: فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، محمد وقيدي.

(٣) غاستون باشلار (١٨٨٤ ـ ١٩٦٢ م) فيلسوف وعالم فرنسي.

منظومتين مختلفتين في الحقل نفسه، لكلٍ منها اتجاه[1].

إلا أن هناك معنى آخر للقطيعة تمثل في: القطيعة بين الأنظمة المعرفية في تاريخ العِلم، أي إنه عندما يصل النظام المعرفي الذي نستخدمه إلى طريق مسدود ولا يستطيع معالجة الإشكاليات التي تواجهنا، فلابد لنا من التغيير والتخلي وبوعي تام عن ذلك النظام المعرفي القديم، وتبني نظام معرفي جديد يستطيع التعامل مع الإشكاليات التي عجز النظام المعرفي القديم من التعامل معها[2].

و قد طور هذا المفهوم الثاني الفيلسوف والناقد الفرنسي (ميشيل فوكو)[3] في كتابه (تاريخ الجنون)، والفيلسوف الفرنسي (لويس ألتوسير)[4]، ومؤرخ العِلم الأمريكي (توماس كون)[5] صاحب كتاب (بنية الثورات العلمية). إذن فإن أول من بلور مفهوم القطيعة الابستمولوجية (القطيعة المعرفية) هو فيلسوف العلم

---

(١) المعجم الموسوعي لمصطلحات الحداثة، ج ١، ص ٤١، في معنى الأبستمولوجيا.

(٢) فمن يفعل الشيء نفسه في كل مرة، بذات الطريق، ونفس الأسلوب، فلا يتوقع أن يرى نتائج مغايرة بتاتاً.

(٣) ميشيل فوكو (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤ م).

(٤) لويس ألتوسير (١٩١٦ ـ ١٩٩٠ م).

(٥) توماس كون أو كوهن (١٩٢٢ ـ ١٩٩٦ م).

الفرنسي (غاستون باشلار) ويراد به معنيين هما:

أولاً: القطيعة المعرفية بين المعرفة العلمية والمعرفة الشائعة، فهو يرى ان بين المعرفة العلمية والمعرفة الشائعة قطيعة كاملة فالأولى مبنية على البرهان والموضوعية.

ثانياً: فهي ذاتية وتقليدية ولذا جعل من شروط العالم ان يتخلص حين يدخل المختبر من معرفته السابقة.

أما القطيعة المعرفية بالمعنى الآخر لدى باشلار فهي القطيعة المعرفية بين الأنظمة المعرفية في التاريخ العلمي. كأن تقول: ان نيوتن ـ مثلاً ـ قد قطع تماماً مع الفيزياء السابقة له بعد ان حولها إلى كمية حسابية. لقد أولى باشلار الاهتمام الأكبر للنوع الأول بحكم اهتماماته العلمية، أما النوع الثاني فتوجد تطبيقاته عند الثلاثي فوكو وألتوسير وكوهن. ان ميشال فوكو قد قسم الفكر الغربي في كتابه (الكلمات والأشياء) إلى ثلاث حقب تاريخية انطلاقاً من تشكل نظام معرفي خاص بكل حقبة، فعصر النهضة يتأسس على نظام (التشابه) مما يعني ان فهم خطابات هذا العصر لا يمكن فهمها إلا انطلاقاً من هذا النظام، فهي بمثابة المقدمات أو الأسس التي ينطلق منها التفكير وتتشكل بالتالي من خلالها الخطابات المعرفية والسياسية والفنية. يلي عصر النهضة العصر الكلاسيكي المتمثل

بالقرنين السابع والثامن عشر، ويسود في هذا العصر نظام (النظام والترتيب)، أما العصر الحديث، القرن التاسع عشر، أصبح التاريخ أو الإنسان التاريخي هي المقولة الأساسية في هذا العصر. ويؤكد فوكو ان الإنسان لم يكن موجوداً قبل القرن الثامن عشر بمعنى انه لم يكن هدف التفكير ولا منطلقه الاساسي، أي ان تفكير الإنسان لم يكن إنسانياً ولا للإنسان، بل كان لاهوتياً، سلطوياً. أما لوي التوسير فقد طبق مفهوم القطيعة من خلال دراسته لماركس، حيث قسم حياته إلى ثلاثة أقسام باعتبار التأثر بالهيجلية المثالية، مرحلة الشباب والتبعية، ومرحلة الانقطاع والشك، ومرحلة الاستقلال والتفرد. لقد احدثت مساهمة التوسير وقتها لغطاً كبيراً خصوصاً داخل الماركسيين الذين لم يتحملوا هذا التقسيم لماركس الأب. أما توماس كوهن (كون) ففي كتابه (بنية الثورات العلمية) يسمي النظام المعرفي بـ(البارديغم)، أي النموذج. فالنظرية العلمية في وقت من الأوقات تصبح نموذجاً متبعاً لكل الباحثين. يتحول البارديغم حين يتعرض لأزمة نتيجة لصعوبات توجهها النظرية العلمية وتعجز من خلالها عن الإجابة على هذه الصعوبات، في البداية يقوم العلماء بالالتفاف على هذه الصعوبات عن طريق عمل الكثير من التلفيقات في النظرية، ولكن هذه التلفيقات تعجز في

رقع ثقب النظرية ومن رحم النظرية تخرج (الثورة العلمية) التي يقوم بها عادة العلماء الشباب ويرفضها الشيوخ ولكنها تنطلق لتؤسس براديغمها الجديد.

مشروع القطيعة عند الجابري

أما عن مشروع محمد عابد الجابري النقدي المؤمن بالقطيعة كدستور، يقول الأستاذ إدريس هاني: (الجزء الأعظم من العرب يجدون أنفسهم خارج المشروع النهضوي الجابري التجزيئي. لأن شروط قيام هذه النهضة أن يصبح المغرب رشدياً ويتخلص من صوفييه، وأن يصبح المشرق مغربياً رشدياً لا مشرقياً سينوياً، فلا مكان للمسيحيين العرب ولا للصوفية ولا للشيعة، مع أن تأريخنا قام على هؤلاء جميعاً، فالنهضات هي جهد متراكم للأمة بكل مكوناتها. إنما النهضات والحضارات يساهم فيها البرهانيون والبيانيون والعرفانيون. . . وهي صنيعة للقبيلة والغنيمة والعقيدة. . . وهي نتاج لعقيدة الطاعة والمروءة والسعادة والتقوى. . . إنها تتسع لكل الفعاليات وتحتوي كل الثقافات. . لذا أقول: إن مشروع الجابري هو في حقيقة الأمر مشروع إهانة للأمة. فلقد أهان شعوباً

وثقافاتٍ برمتها...)[1].

إن ما تؤمن به المنظومة التي يتبع الجابري لها تعتمد على باراديغم متناقض، بل هو لا يمثل أصلاً أسس البارديغم الحقيقي. ان الغنوصية التي اضفوها على باريديغمات قلقة أدى إلى أن يعيش التراث قلقاً ابستمولوجياً اخرجه من حيزه الحقيقي إلى الحيز الايديولوجي. وهنا يكمن التهافت الذي وقع فيه الجابري وغيره باعتمادهم على الشخصنة في الحكم، والمحاكمة للشخوص بدل الكيانات.

(هاهنا، تستبد الأيديولوجيا بالبحث، ويستغني الباحث المنتمي عن الآلية الابستمولوجية في استكشاف البنية الحقيقية التي تستقر في مكامن هذا الخطاب التاريخي المتعصب لمعصوميته المزعومة، والمتسلح بعناصر غير معرفية: عناصر الغلبة، والتمركز، والأمر الواقع!)[2].

يعتبر الجابري فاعل ثقافي، وسياسي منخرط في الصراع الايديولوجي، ومتبني للغة ايديولوجية في الطرح، ومشروع القطيعة

---

(١) الإسلام والحداثة، احراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب، إدريس هاني، دار الهادي ٢٠٠٥ م، ص ١٤١.

(٢) محنة التراث الآخر، إدريس هاني، ص ٧٧.

لديه هو مشروع (قطيعة صغرى) بحسب تعبير الأستاذ والكاتب المغربي المرموق (إدريس هاني).

و إن سبب تسميتها بالقطيعة الصغرى بحسب إدريس هاني، ذلك ان (القطيعة التي سعى إليها الجابري، هي سلسلة من القطائع الجزئية والتجزيئية، التي تتصل بجوانب من التراث معينة، أو بفهم معين له. فحتى مفهوم القطيعة، خضع عند الجابري للنظرة التجزيئية والانتقائية)[١].

إن غاية المقاربة الايديولوجية الجابرية للتراث تحقيق ضربين من القطائع:

١ـ قطيعة تاريخية، قوامها القطع مع المجال التاريخي العربي والإسلامي الـ(ما قبل ـ رشدي) أي القطع مع عمر الإشكالية السينوية والغزالية ؛ بمعنى آخر: الهرمسية.

٢ـ قطيعة جغرافية، قوامها القطع مع الشرق العربي والإسلامي، بوصفه لا يزال يعيش عمر الإشكالية السينوية والغزالية، ولا يزال حتى اليوم مشدوداً إلى هرمسيته.

فالشرخ الذي يعد نتيجة حتمية للقطيعة التي يدعو إليها

(١) خرائط ايديولوجية ممزقة، إدريس هاني، ص ١٩٠.

الجابري ويستلهم روحها من التراث، ومن التجربة الرشدية نفسها، هو شرخ تاريخي وجغرافي.. ان الجابري كان قد نقلنا إلى أشكال أخرى من (القطيعة) في نقد العقل العربي، ضمن مستويات تفكيكية أخرى... لم يعد مهماً اليوم الوقوف عند دقائق الأمور وتفاصيل النقد الجابري للتراث. فلقد أوضح أكثر نقاده ذلك التغليب الأعظم للأيديولوجي على المعرفي[١].

إن الجابري يحمل تصوراً طوباوياً، وفي الوقت نفسه مغالطاً لحركة التاريخ ومنطق التحولات الاجتماعية والحضارية. ذلك لما اعتقد بأن النهضة لا تقوم إلا بالبرهان. والحقيقة ان النهضة تقوم بكل المكونات الاجتماعية والثقافية. إنها نهضة يشارك فيها البيان والبرهان والعرفان. هذه الجغرفة الأيديولوجية والنماطية الجابرية التي شطت بعيداً لتعيد صياغة التراث في شكل جزائر منفصلة ومعسكرات متناحرة وعوالم مفككة، تعكس أزمة العقل العربي نفسه.. فالذي يتتبع الاختلاف ليبيده نظرياً هو بالأحرى رافض لأي واقع تعددي راهن[٢].

نعم، من بين أكثر المشاريع اثارة للجدل، المشروع الذي ابتدأه

---

(١) ظ: خرائط ايديولوجية ممزقة، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٢) ظ: م، ن، ص ٢٠٨.

المفكر المغربي محمد عابد الجابري في بداية الثمانينات، ليختمه في أواخر التسعينات من القرن الماضي، وهو ما عُرف بنقد العقل العربي. كما وانه يعد من أكثر المشاريع عرضة للانتقاد، إذ لم يكن مورد انتقاد مدرسة معينة، بل يمكن القول بحصول ائتلاف من المدارس الفكرية مجتمعة على انتقاده[١].

الخلط المناهجي الجابري

إن قراءة (الجابري) قائمة على تعدد المناهج: المنهج البنيوي، والمنهج التاريخي، والمنهج الايديولوجي. ويعني هذا أن ثمة تنافراً بين هذه المناهج. فكيف يمكن الجمع بين المنهج البنيوي الداخلي مع المنهج التاريخي والمنهج الايديولوجي باعتبارهما منهجين خارجيين؟!! كما ان البنيوية ـ نظرياً ومنهجياً ـ لا تتعامل مع العتبات الخارجية كصاحب النص والمعاني المباشرة، بل تنطلق من قراءة المفاهيم الشكلية للوصول إلى الدلالات الثابتة، عبر علاقات الاختلاف والتضاد والتناقض. في حين نجد لدى (الجابري) تلفيقاً منهجياً واضحاً من خلال الجمع بين مناهج متداخلة ومتنافرة

(١) ظ: دراسة نقدية في الفكر العربي المعاصر، الجابري انموذجاً، نور الدين الدغير، مجلة المنهاج، العدد ٢٨.

ابستمولوجياً رؤيةً وإجراءً وتصوراً[1]. لقد تشاركت محمد عابد الجابري عدة مؤثرات، إذ قد أخذ الكثير من هنا وهناك، حتى يكاد لا يكون له وجود وسط الاستعارات التي كون منها مشروعه التلفيقي، ويمكن ان نقسم المؤثرات إلى اربعة اقسام، لنبين في كل مؤثر الشخصيات التي أخذ منها الأفكار لينسبها لنفسه:

١ـ عربيا: تأثر بـ: مالك بن نبي، وحسين مروة، وفهمي جدعان، وأمين الخولي، وطه حسين.

٢ـ استشراقياً: تأثر بـ: نولدكه، وريجيس بلاشير، وارنست رينان، وهنري كوربان، ولويس ماسينيون، وجريم، ووليام موير، وريتشارد بيل، وجاك بيرك، وروزنتال، وسيمون فايل، وفنسنك، وهاملتون جب، وماكدونالد، وبرنارد لويس.

٣ـ أوربياً: تأثر بـ: ريجيس دوبري، واندري لالاند، جان بياجيه، كلود ليفي شتراوس، فرويد، لوي التوسير، غاستون باشلار، ميشال فوكو، توماس كون، مارتن هايدجر، جاك دريدا، درودس، فيستوجير، ماكس فيبر، ألمو، دوبريه، بروهل، بول ريكور، لوسيان كولدمان، لوكاتش، غونزيت.

---

(١) ظ: مواقف من التراث العربي ـ الإسلامي، جميل حمداوي، ص ٣٤.

٤ـ تاريخياً: تأثر بـ أحمد بن حنبل، ابن خلدون، ابن رشد، ابن تيمية، ابن حزم، الغزالي، الشهرستاني، محمد بن عبد الوهاب، الشاطبي.

لقد تبنى الجابري منظور (ألمو) للعقل بوصفه فعلاً. ومن جهة أخرى فقد تبنى الجابري معنيين للعقل بصورة واضحة ومعلنة، هما المعنيان اللذان طرحهما (أندريه لالاند): العقل المكوَّن ـ بفتح الواو مع الشدة ـ والعقل المكوِّن ـ مع كسر الواو مع الشدة ـ إذن نحن بصدد ضرب آخر من الاستعارة المفهومية لماهية العقل، تحدد لنا مختارات الجابري، حيث يمكننا تقديمها كالتالي:

١ـ العقل كبنية (استعاره من عموم البنيويين ؛ بياجه في مفهوم اللاشعور المعرفي، أو دوبريه في مفهوم اللاشعور السياسي ؛ وايضاً تحوير لمفهوم " العقلية " ـ نظير العقلية البدائية ـ عند بروهل.

٢ـ العقل كفعل أو فعالية (استعارة من " ألمو " ومن رأى رأيه).

٣ـ العقل كجدل بين عقلين؛ مكوِّن ومكوَّن (استعارة من أندريه لالاند)[1].

ان محمد عابد الجابري قد تأثر بتصورات (لوسيان كولدمان)

(١) ظ: خرائط ايديولوجية ممزقة، إدريس هاني، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

صاحب البنيوية التكوينية.. كما تأثر ببول ريكور الذي يدعو إلى الجمع بين الطرح البنيوي الداخلي والقراءة السياقية المرجعية التي تهتم بالذات والمقصدية والإحالة[1].

لقد استعمل محمد عابد الجابري مقولات ومفاهيم غربية في العقل السياسي العربي كتحليل اللاشعور السياسي عند ريجيس دوبريه ولوكاتش ومقولات الماركسية وبعض أدوات فوكو[2].

يعد كتاب (ابن رشد والرشدية) من الكتب التي حاولت الانتصار للمدرسة الأوربية، وطرح ابن رشد في شكله اللاتيني، ليخلص الجابري في الأخير بنتيجة وهي: (مركزية العقل الأوربي) وهذا ما حاول (ارنست رينان) بالضبط الخلوص إليه قبله!؟.

يقول الاستاذ إدريس هاني في الرد على ذلك: (تطالعنا الرشدية بوصفها رهاناً أخيراً للفكر العربي، ونهاية قصوى لهذا العقل. مع أن ظروفاً تاريخية ساهمت في هذا التعاطي المسرف ـ حيث أُهملت جوانب مشرقة من عبقريتنا العربية ـ وعلى رأس ذلك، الانتقال التاريخي للرشدية إلى قلب الفعل الثقافي الأوربي في لحظات

(١) ظ: مواقف من التراث العربي ـ الإسلامي، جميل حمداوي، ص ٢٨.
(٢) ظ: أعلام الفكر العربي، السيد ولد أباه، ص ١٦٨.

مبكرة، ساندها الوضع الجغرافي المتقارب...)[1].

ذو اللوثة كنموذج اقتدائي جابري

إن القراءة المسيئة للتراث العربي والإسلامي بشكل عام، وللتراث الفكري الشيعي بشكل خاص ميزة من ميزات كتابات محمد عابد الجابري، والذي جعل من ابن تيمية رائداً للمعقول الديني، رغم المفارقة الكبيرة التي أثارها الرحالة المغربي الشهير (ابن بطوطة) والذي كان لا يتوانى من أن ينعت ابن تيمية بـ(الفقيه ذي اللوثة)[2] لما سمع خطبة له في أحد جوامع دمشق.

انطلق الجابري وغيره ليجعلوا من ذي اللوثة نموذجاً يقتدى به في كثيرٍ من أطروحاتهم السفسطية ذات الأبعاد الايديولوجية، معتمدين في ذلك على فكر دوغمائي عكسه الواقع القروسطي الذي كان يعيش فيه ابن تيمية، مضافاً إلى الواقع التوتاليتاري الذي نشأ على وفقه أمثال محمد عابد الجابري[3].

(١) ما بعد الرشدية، ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، إدريس هاني، ص ١٢ ـ ١٣.

(٢) رحلة ابن بطوطة، ج١، ص ٩٠.

(٣) فقد كان ابن تيمية عند جملة ممن تسنموا الكتابة نموذجاً في كل شيء، نذكر من أمثال هؤلاء وعلى سبيل المثال لا الحصر: أحمد أمين، وطه جابر العلواني، وطه عبد الرحمن، وابو يعرب المرزوقي، وغيرهم.

إذ (لا يكفي في التحليل العلمي إيراد المفاهيم العلمية، هذه التي من اليسير تحويلها إلى اساس لرؤية مفارقة حينما لا نحسن استحكامها أو توظيفها)[1]. (فالبيانيَّة المشرقية رغم كل جهودها الجبارة لم تلق من الباحث المغربي التقدير المطلوب)[2]. فلقد أوحى الجابري في كلامه عن التراث بوجود تكتلات، ووجود تقسيم، وتمايز، وتناحر بين المشرق والمغرب. لقد أراد أن يبني - في اذهان المجتمع الإسلامي -شرقاً فارغاً وخاوياً، رغم أن الاجماع من قبل العلماء المسلمين وغيرهم، عرباً وغيرهم، بل حتى من قبل المستشرقين وعلماء الغرب بأن الشرق هو منبع الحضارة، ومنبع العقل، وانه قلب العالم النابض، بغض النظر عن نوعية الانتماء الديني فيه. هذا، مع عدم تغييب للأصقاع الأخرى من غرب وجنوب وشمال. فالجميع يشكل وحدة تكاملية في البناء المعرفي الإنساني. فإذا كان الشرق وكل قادم من المشرق هو بعيد عن حقيقة المعرفة، ولا يعتد به، فبأي خانة سنضع التراث الحديثي والذي ألفه رجال أصولهم من الشرق، ومن ذوي أصول أعجمية ؟!؟

---

(١) محنة التراث الآخر، إدريس هاني، ص ٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨١.

أم بأي خانة سنضع المؤلفات التفسيرية التي ألفها رجال من الشرق ايضاً، وكذلك الحال بالنسبة للعقائد، وعلم الكلام، والفلسفة، وباقي العلوم الدينية وغيرها من العلوم الأخرى. فهل ينكر أحد بأن منشأ المذاهب الإسلامية هو المشرق، وأن الفكر الكلامي الأشعري والمعتزلي ظهر في المشرق، وان التدوين ابتداء في المشرق، وانطلاق الاسلام الذي يدين به الجابري وغيره كان من المشرق !!!؟ اين نجعل جابر بن حيان، وأين نذهب بالبيروني، والمسعودي، واليعقوبي، والطبري، والرازي، أم اين سيكون مكان ابن الهيثم، والجرجاني، وابن الأثير، وابن عساكر، أم ماذا سنصنع بالبخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي ؟!؟ لا أدري ماذا أقول حقاً، هل ان الايديولوجيا، والطائفية، تصنع بالإنسان هكذا ؟؟؟!

(يوهمنا الباحث، هنا، بوجود كتلة تاريخية واقعية، شملها مجال جغرافي واحد. يقحم الجابري عامل الجغرافيا في تاريخية اكتسحت المجال. تاريخية " عقيدية ". نحن، في نهاية المطاف، مع مستشرق خانته الجغرافيا والتاريخ، ينظر إلى الشرق نظرة برانية. مشروعه العربي القومي، لا يجد أي حرج في المساهمة ـ أو المؤامرة ـ المعرفية، لاقتطاع هذا الجزء من الحضارة العربية الإسلامية اقتطاعاً معرفياً، وهو أشد خطورة من الاقتطاع الجغرافي.

لم يعد المجال ينقسم إلى عقل بيان، وعقل عرفان ولا إلى سنة وشيعة. فهذه المرة سوف ينقسم العقل، إلى عقل الشرق وعقل الغرب. عقل العرفان والغنوص والتشيع، وهو في النهاية عقل اللامعقول العقلي، واللامعقول الديني. وعقل البيان، والبرهان، والمعقول العقلي، والديني. لقد أقر الاستشراق بإيمان الشرق، وارتأى " القلب " للشرق، و" العقل " للغرب. مع الجابري يبقى هذا الشرق خاوياً على عروشه، لا " قلب " ولا " عقل " لا دين ولا علم. ما أشدها عنصرية وعقدة من الشرق ! ولا بد، في رأي الجابري، من إحداث هذه القطيعة التي ابتدأت في دائرة عقيدية، مذهبية لتنتهي إلى حالة جغرافية استقطابية. .)[1].

ثم لنسمع سفسطة مخرشة من الجابري تقول: (كل من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد، انما قضى أو يقضي حياته خارج التاريخ، وبالفعل قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ. لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا، بعد أن ادخلها الغزالي في الإسلام، وعاش الأوربيون التاريخ الذي خرجنا منه لأنهم أخذوا منا ابن رشد فعاشوا لحظته وما زالوا يفعلون)[2].

---

(١) كفى ثقافة طائفية ومثقفون طائفيون، إدريس هاني، ص ١٨.

(٢) نحن والتراث، محمد عابد الجابري، ص ٧٠ ـ ٧١.

هنا كلمات ذكرها الجابري سأنوه لها من دون أي شرح، أو رد، أو تعليق، بل سأترك البحث والتعليق لمن سيقرأ هذا البحث، وهذه الكلمات هي:

١ـ خارج التاريخ ؟

٢ـ نحن العرب ؟!؟

٣ـ أدخلها الغزالي في الإسلام ؟؟

٤ـ عاش الأوربيون التاريخ؟!

٥ـ أخذوا منا ابن رشد !!؟

٦ـ فعاشوا لحظته؟!!

في الحقيقة ما هي إلا عبارات متناقضة رغم ترتيبها الإنشائي.

فتارة نراه يُسفه (السينوية)(١) ويحجمها ولا يعطيها أي أهمية تذكر، لأنها ـ وبحسب مدعاه ـ ليس لها أي وجود إلا في داخل إيران ؟!

ثم يقفز تارة أخرى ليقول: نحن العرب ـ أي الكل ـ اخذنا بأقوال ابن سينا وبالتالي عشنا خارج التاريخ، فعن أي عرب يتكلم ؟ وهل الانتماء هو عربي أم اسلامي ؟ كما وان ابن سيناء مسلم، لكنه

---

(١) نسبة إلى ابن سينا.

ليس عربي ؟!

هنا يتجلى الجهل بالجغرافية، والتاريخ، واللغة، والانتماء، والعرق، والهوية. الذي يعيشه هذا الخطاب والذي تجلى في تناقضية عجيبة، ودوغمائية تختزل الأكثر من أجل الأقل، بل من أجل الفرد فقط نطق بها خطاب ديماغوجي متستر بستار النقد المعرفي الممهد له بما يسمى خطاب النهضة الذي ادعى تبنيه الجابري وغيره[1]. الجابري خلق بُنية أو مركب للنهضة والانبعاث قائم ـ وبحسب ادعائه ـ على: نقدية ابن حزم، وعقلانية ابن رشد، وتاريخية ابن خلدون، مضافاً لها مقاصدية الشاطبي. علينا أن لا ننسى نظرية الشاطبي القائل بـ(أمية الشريعة) القائمة على وفق مقدمات قياسية، وتخرصات بعيدة كل البعد عن فهم حقيقة التشريع، وحقيقة الاستنباط، وحقيقة البحث الاصولي، ووفق قواعده الأولية المؤسسة للمدارك والمباني، وقواعده الثانوية الناطقة بالقوانين الأصولية التي يقوم عليها الحكم. فضلاً عن عدم الفهم لمعنى الأمية التي ذكرت في القرآن الكريم، والتي كانت محل أخذ ورد بين المفسرين وغيرهم. لقد حاول الجابري خلق

(١) كـ(طه عبد الرحمن) على سبيل المثال.

مركب للبنية التي ادعى بأنها أكسير النهضة، رغم عدم ملاحظة أي اشتراك بين ما ذكر من نماذج إلا الاشتراك الجغرافي فقط. ونجد تهمة الباطنية المساوقة للغنوصية جاهزة وحاضرة عند الجابري ليرمي بها من يشاء، وهذا تخبط واضح. ذلك حين يحكم على الكل بما قد عرفه أو قراءه عند البعض. هو لم يكلف نفسه ليتأكد من أن هذا البعض ـ لو صدق بالمدعى ـ هل فعل ما يُخل، وهل هناك أدلة على وجود خلل، أم هي مجرد تهم قديمة يلوكها المتصيدون. لقد كان القرن الرابع الهجري قرن الانطلاق والتطور للعلوم الشرعية القائمة على البرهان على صعيدي علم الدراية والأصول عند المذهب الشيعي الامامي ـ على سبيل المثال ـ وان العجز الذي سببه الاتجاه السلفي في المنظومة الاسلامية فرض الاهتمام بالمدونة الأصولية كمشروع نهضوي. فهل يريد الجابري أن يرجعنا بمُرَكبّه الجغرافي إلى العصور التي ساد فيها الفكر الاقصائي، والتي اجاد الاستاذ جورج طرابيشي توصيفها بقوله: (فإن العقل الفقهي السائد في الساحة العربية والاسلامية بشكل اعم، ما زال عاجزاً عن الوفاء بوعده ـ الذي كان اطلقه منذ مطلع عصر النهضة ـ بتحديث نفسه. ولسنا نماري في أن باب الاجتهاد في هذا الفقه قد اعيد فتحه في العقود الأخيرة على أيدي منظِّري حركات

الإسلام المؤدلج والمسيَّس معاً. لكن هذا الباب ما أعيد فتحه للتقدم إلى الأمام، نحو الحداثة، بل للارتداد إلى الخلف، نحو القدامة. وهذا ليس حتى إلى عصر مالك وأبي حنيفة والشافعي، بل إلى عصر ابن تيمية الذي كان هناك، إلى زمن قريب، شبه إجماع على توصيفه بأنه عصر انحطاط)[١].

إن المنظومة الأصولية الإمامية مدونة فكرية منفتحة على المنطق والفلسفة، قائمة على البرهان العقلي، وعلى الإيمان بالمصالح والمفاسد كباعث ومحرك، وعلى امكانية ادراك العقل للحسن والقبح، حاوية على أصول عملية يُعتمد عليها في حال غياب النص، وهذا بمجملة ما تفتقده المدونة السنية. وقد أشار إلى ذلك الاستاذ إدريس هاني بقوله: (نستطيع القبض على إحدى أهم العناصر المحددة للنزعة العقلانية في هذه التجربة الإمامية، التأصيلية ـ ومن خلال آليات الاشتغال الاجتهادي الإمامي ـ ألا وهي النزعة إلى اليقين. وحيث أن المجتهدين توصّلوا بعد بحث طويل، ونظر جاد إلى أن هذه الآليات عاجزة عن إحراز اليقين، استعاضوا بما يتيح لهم قدراً من الاطمئنان إلى الحقيقة النسبية في

(١) هرطقات، عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، جورج طرابيشي، ج ١، ص ٦٢ ـ ٦٣.

اطار رؤية براغماتية، لما عرف بالمصلحة السلوكية، القاضية برفع الحرج عن المكلف، مع الاحتفاظ بالشعور نفسه أمام أزمة اليقين. وذلك تعزيزاً للتصور الإمامي العام، وعقله المجتهد في ضوء رؤية تفاؤلية، يقدحها عقل انتظاري، يقر بالإمكانية المحتملة للظهور التام للحقيقة... ولأن كان هناك حقاً شيء ما يميز التصور الإمامي، هو تلك الرؤية الشمولية، الآخذة بالحسبان جانب التماسك والتكامل الرؤيوي بالإضافة إلى عنصر التوازن الذي تتمظهر على وفقه الرؤية الإمامية وهو ما يعني صعوبة في تفكيك هذا المعطى التاريخي حيث المعقول والروحي يتعايشان بلا مفارقة)[1]. فالمدونة الأصولية الشيعية ـ وبحق ـ قادرة على إمداد الفكر النهضوي بأسس الارتقاء، وبأدوات المواجهة القائمة على منظومة لا تخرج عن إطار الذات والآخر. إنها منظومة أحسنت استخدام الأدوات المعرفية، بل هي ميزت بأن لكل علم أدواته المعرفية الخاصة به، وبذلك تجنبت الخلط، وارتقت إلى الإبداع حين أمسكت بمفاتيح العلوم وأدواته المعرفية(٢).

يقول الأستاذ حسن حنفي: (و بعد انتهاء أصول الفقه السني أو

(١) محنة التراث الآخر، إدريس هاني، ص ٤٣٢.

(٢) ظ: الأدوات المعرفية، ليث العتابي، المقدمة.

كاد في الموافقات للشاطبي، وبدأ عصر الشروح والملخصات ازدهر أصول الفقه الشيعي في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، حتى ليكاد يسمى القرن الرابع عشر الهجري بحق: قرن أصول الفقه الشيعي، بدأ أصول الفقه السني مبكراً في القرن الثاني وانتهى مبكراً في القرن السابع، في حين بدأ أصول الفقه الشيعي متأخراً في القرن الخامس ولم ينتهي بعد، بل ازدهر في القرن الرابع عشر وما زال مزدهراً في القرن الخامس عشر...)[1].

إننا نرى بأن الجابري حين تكلم عن علوم المدرسة الإمامية بشكل عام، وعن علم الأصول بشكلٍ خاص كان يحتاج إلى (متمم جعل). ونحن نقول له ولغيره: ان منهج استنباط الحكم الشرعي - مجملاً - يمر بمرحلتين هما:

١ـ مرحلة طلب الدليل على الحكم (اثبات الحكم الشرعي).

٢ـ مرحلة تشخيص الوظيفة العملية تجاه الحكم أما تنجزاً أو تعذراً.

فإن وجد دليل سائغ أُخذ به في مقام إثبات الحكم الشرعي،

(١) من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، حسن حنفي، ج١، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢.

وإن لم يوجد مثل هذا الدليل، فلا يفتش عن الأدلة الناقصة[١] في مقام إثبات الحكم الشرعي، بل يُنتقل حينئذٍ، فيرجع إلى ما يسمى بـ(الأصول العملية) المبينة للوظيفة العملية المقررة شرعاً أو عقلاً في مقام إثبات تعيين كيفية الخروج عن العهدة تجاه التكاليف المشكوكة. ان الأصول علم عقلي يعارض الجمود والحصر والاعلاق للعقول والعلوم، وبذلك نفهم سبب النقد والحرب التي شنت على منظومة (علم الأصول الإمامي)، لأنه اتاح للعقول حرية لا يرتضيها الكثيرون، وتطوراً لا يقبل به دعاة الهيمنة والاستغلال. (كتب في علم أصول الفقه الإمامي الشيء الوفير الذي أعطى لعلماء وأساتذة الأصول الاماميين قصب السبق في هذا المضمار، وكشف عن عمق أصيل في الفكر الأصولي عندهم، وعن أصالة عمق في حرية الرأي واستقلالية الاستدلال. ويرجع هذا إلى قوة وسعة تعاملهم مع الفكر الكلامي ومعطيات علم الكلام العقلية وآثاره العلمية)[٢]. وفي مبحث (علاقة اللفظ بالمعنى) أو (الوضع) نرى بأن المدرسة السنية قد تبنت أراء سقراط، وأرسطو، وابن

(١) كالقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، ونحوها.

(٢) دروس في أصول فقه الامامية، الشيخ عبد الهادي الفضلي، ج١، ص ٧.

جني، أو زاوجت ووافقت بين هذه الآراء[1]. بينما نجد في المدرسة الإمامية (سبعة) نظريات حول حقيقة الوضع، وعلاقة اللفظ بالمعنى، وهي:

١ـ نظرية التعهد للملا علي النهاوندي صاحب كتاب (تشريح الأصول).

٢ـ نظرية الاختصاص للشيخ محمد كاظم الخراساني الآخوند صاحب كتاب (كفاية الأصول).

٣ـ نظرية الرمز للفيلسوف الشيخ محمد حسين الاصفهاني صاحب كتاب (نهاية الدراية).

٤ـ نظرية الاعتبار للشيخ ضياء الدين العراقي.

٥ـ نظرية التنزيل ويقرّها السيد البجنوردي في كتابه (منتهى الأصول).

٦ـ نظرية الجعل للشيخ ابي الحسن المشكيني في (حاشية على كفاية الأصول).

٧ـ نظرية الاقتران الشرطي للسيد الشهيد محمد باقر الصدر (رحمه الله).

---

(١) يراجع لذلك: شرح مختصر المنتهى الأصولي وحواشيه ج١، ص ١٩٣، والمحصول، الرازي، ج١، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

وهنا ـ ووقوفاً عند أصول الفقه والبحث الأصولي ـ نود الوقوف عند كتابٍ مهم ألا وهو كتاب (كفاية الأصول) الذي ألفه الشيخ محمد كاظم الخراساني المعروف بـ(الآخوند " رحمه الله ")، والذي فرغ من تأليفه عام (١٢٩١ هـ) الموافق (١٨٩٣ م). حيث يقول الأستاذ حسن حنفي عن كتاب الكفاية ما نصه: (هو متن اقرب إلى المتون الأولى لأهل السنة والشيعة، يمتاز بالتركيز والاقتصار والوضوح والترتيب، كما يستعمل أسلوب القيل والقال، والرد على الاعتراضات مسبقاً من اجل الاتساق العقلي والبرهان المنطقي، مع حصر الأدلة والحجج ولذلك تكثر ألفاظ الوضوح والتجلي والتأمل والتدبر والتعرف والتفطن والنظر والمراجعة والتنبيه وعدم الغفلة والتذكر... ويكون ذلك عادة في نهاية الفقرة وأحياناً في أولها... وفي نفس الوقت يقوم النص على التجميع والاقتباس وذكر لفظ " انتهى " موضع الحاجة من كلامه، او " انتهى كلامه رفع مقامه " للدلالة على نهاية الاقتباس، لذلك لا يستبعد أحداً، ولا يصدر أحكاماً بالإدانة أو التخطئة أو الكفر الصراح على عادة أهل السنة في استعمال سلاح التكفير، ويحمل عدد من ألقاب التعظيم والتفخيم... وهو مثل كل عالم اخر فريد عصره وواحد زمانه، ونظراً لتلخيصه الشديد فانه كان موضع عديد من الشروح

والحواشي والترجمات والتعليقات... ويقوم الوعي على بنية ثلاثية محكمة المقدمة والمقاصد والخاتمة...)[1].

و عن (علم الأصول الإمامي) يقول الأستاذ إدريس هاني كذلك: (اننا مع مدرسة الأصول الامامية، نقف على وجهة نظر تختلف جذرياً عمّا رامه الاخبارية، وحتى لو اتهمهم الإخبارية بأنهم جاروا طريق السنة في التفريع، فإننا نلاحظ تميزاً واضحاً في مناهج الاستنباط الأصولية، من الناحيتين الابستمولوجية والميتودولوجية، وهذا يعود إلى علم أصول الفقه الامامي، بدأ يعتمد آليات النظر الفلسفي، حيث اكتمل هذا التداخل المعرفي مع الانصاري، وبلغ قمة أوجه مع الآخوند ملا كاظم الخراساني، وهذا في الواقع قد أتاح لعلم أصول الفقه الامامي امكانية لتجاوز كثير من ثغرات علم اصول الفه السني، الذي بقي مؤطراً بعلم الكلام الأشعري، حيث ظّلت تعوقه كثير من العوائق المعرفية، إن النزعة العقلانية ظلّت حاضرة في كل خطوات التأصيل الإمامي: في عملية إرساء المقدمات، وفي البحث عن الأدلة الشرعية، والنظر في الكليات التي يقوم عليها التفريع، وهو مشروع ميتودولوجيا،

(١) من النص إلى الواقع، حسن حنفي، ج١، ص ٣٣٦.

تمكن الإمامية أن يقطعوا في سبيل إتمامها شوطاً ملفتاً للنظر)[١].

في آخر المطاف نقول: لم يسلم مشروع الجابري من النقد مطلقاً، بل ان العديد من الانتقادات قد وجهت لمشروعه، وأشهر الانتقادات كانت من قبل الاستاذ والكاتب السوري (جورج طرابيشي)[٢] في مشروعه للرد على مشروع الجابري. وكذلك (علي حرب) في كتابه (نقد النص)، و(طه عبد الرحمن) في كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث)، وطيب تيزيني بما كان ينشره من مقالات خلال عقد الثمانينات من القرن الماضي، وانتقادات أخرى ظهرت تباعاً. لكن ما نحب أن ننوه له هنا: انه وعلى مستوى المغرب العربي ؛ يعتبر الأستاذ (إدريس هاني) من أوائل الذين انتقدوا محمد عابد الجابري، بل ومن الأوائل على مستوى الوطن العربي كذلك. إذ يعد كل ما كتبه من كتابات نقداً ومواجهة لمشروع الجابري، إذ ليس هناك كتاب قد ألفه إلا وفيه وقفة نقدية مع الجابري، وطه عبد الرحمن. لقد كان منهج الأستاذ إدريس هاني ـ عموماً ـ في نقده للجابري بسبب ضعف الجابري في فهم التراث، وتنزيله كل مفاهيم الحداثة على التراث من دون تهذيب

(١) محنة التراث الأخر. ص ٤١٣.

(٢) جورج طرابيشي (١٩٣٩ ـ ٢٠١٦ م) كاتب سوري.

ولا استيعاب، مضافاً إلى تناقضاته الكثيرة الأخرى. تركزت انتقادات الأستاذ إدريس هاني في خمسة كتب مهمة هي: (العرب والغرب) و(محنة التراث الآخر) و(ما بعد الرشدية) و(خرائط ايديولوجية ممزقة) و(كفى ثقافة طائفية ومثقفون طائفيون). وفي الجدول الموجود آخر البحث نقلنا ما جمعه الأستاذ إدريس هاني من سرقات الجابري لبعض المصطلحات المشهورة من دون ان يذكر اصحابها مطلقاً.

و لن تنتهي السرقات (الجابرية) عند هذا الحد، إذ ينقل لنا الكاتب (أحمد الحناكي) مقالاً له نشره في (جريدة الحياة)[١]، تحت عنوان: (عندما يسرق المفكر، محمد عابد الجابري أنموذجاً) ذكر فيه: لقد نشر المفكر المغربي الراحل الشهير محمد عابد الجابري مقالات في صحيفة الشرق الأوسط عن محنة أحمد بن حنبل من دون الرجوع للمصدر الأصلي وهو المفكر الأردني - الفلسطيني الشهير فهمي جدعان. الطريف ان جدعان لم يكن يعلم بالاقتباس (إذا لطفنا كلمة سرقة)، إلا بعد أن أجرى معه الباحث القدير علي العميم حواراً لصحيفة الشرق الأوسط آنذاك، وأثناء

---

(١) جريدة الحياة، عدد السبت، ٣٠ يوليو / تموز ٢٠١٦ تحت عنوان (عندما يسرق المفكر، محمد عابد الجابري أنموذجاً)، الكاتب: أحمد الحناكي.

الحوار سأله عن مقالات الجابري بهذا الخصوص، قال: إنه لم يطلع عليها، وعندما بادر العميم ووفرها له وقرأها جدعان صُدم وذُهل وغضب من الجابري، واتهمه علانية بالسرقة عندما قال: إنه اتبعني حذو القذة بالقذة[١]. ولما سأل محمد رضا نصر الله الجابري في برنامجه التلفازي الشهير (٦٠ دقيقة سياسية) عن ذلك، فأجاب مرتبكاً أن له صلة وثيقة بجدعان وعائلية كذلك، وان عدم توفر المصادر ذلك الوقت حدا به إلى الأخذ من كتاب جدعان، (و كل ذلك لم ينف أنه لم يذكر اسم فهمي جدعان كمصدر له)[٢]. ان المفكر اللبناني رضوان السيد ذكر في إجابة لسؤال من علي العميم عن الخلاف بين الجابري وجدعان التالي: من هذه النقطة أريد ان أبدأ لأتحدث عما فعله الجابري. الجابري كعادته في التبسيط، جاء فاستند إلى النصوص التي جمعها جدعان كلها، ثم توصل إلى استنتاجات أكثرها من عند جدعان. . . ان الجابري أفاد من كتاب جدعان بنسبة ٨٠٪ من النصوص ومن الاستنتاجات، وإسهامه يقتصر على إسهامين سلبيين إذا صح التعبير، هما: التبسيطية التي تجعل من الأمور كأنما ليست هناك مشكلة، بينما المشكلات قائمة

(١) م، ن.

(٢) م، ن.

قبل وبعد دراسة جدعان. زعمه هكذا دونما إثبات أو دليل بأن الديني كان موظفاً لخدمة السياسي، وهذا ما لم يستطع إثباته، لا في كتابه عن العقل السياسي العربي، ولا في مقالاته بصحيفة الشرق الأوسط[1]. وهذا ما حدا بالمحامي إبراهيم السكران للتصريح القاسي بحق سرقة محمد عابد الجابري والذي أوردته (مجلة البيان) في مراجعات لكتابه (التأويل الحداثي للتراث)[2]. كما ولقد انتقد الاستاذ احمد علي زهرة مشروع الجابري في كتابه (العقل العربي بنية وبناء، دراسة نقدية لمشروع الجابري)، والذي ركز فيه على نقاط مهمة جداً في المشروع المزعوم، فيقول أحمد علي زهرة ـ مثلاً ـ في رده على احدى مقولات الجابري الكثيرة: (أما ان تقول ان الإسلام لا يأخذ ولا يعطي، فهذا أمر ليس من الإسلام وغريب عنه لأنه في هذه الحالة نوصله إلى الجمود العقائدي ونربطه بكل فكر ضيق لا يعطي ولا يأخذ، حاشا الإسلام من هذه التهمة التي يركز عليها الجابري كثيراً ويعتبر نفسه مجدداً في الإسلام)[3].

(١) م، ن.

(٢) م، ن.

(٣) العقل العربي بنية وبناء، أحمد علي زهرة، ص ٣١٧.

من الغريب عند البعض، ومن الطبيعي عندنا ان ينتهي مشروع الجابري إلى نموذج اخلاقي هو (ابن تيمية) ونموذج اصلاحي هو (محمد عبد الوهاب) والفكر السلفي الوهابي.

فيقول عن ابن تيمية: (ففهم الدين على انه إيمان وعمل صالح، تعد محاولة أصيلة، لقد اهتدى هذا الفقيه المناضل إلى الطريق الصحيح لتشييد أخلاق إسلامية أصيلة، أخلاق العمل الصالح)[١].

و قد رد الاستاذ إدريس هاني على هذا التخرص والتحجيم العقلي، والتعدي على المعرفة بقوله: (الجابري يدعونا إلى ان نكون على امتداد الجغرافية العربية اتباعاً لابن تيمية بيانياً، ورشديين برهانياً. .)[٢]، وهذا ما لا يمكن اجبارنا أو أدلجتنا وفقه أبداً.

(١) العقل الإسلامي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، ص ٦١٩.

(٢) الإسلام والحداثة، إدريس هاني، ص ١٤١.

جدول توضيحي لسرقات محمد عابد الجابري واصولها الحقيقية من كتاب:(العرب والغرب أية علاقة أي رهان، للكاتب والمفكر المغربي: إدريس هاني، صفحة ٧٣، ط ١، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان).

ت	الفكرة أو المصطلح أو المفهوم	صاحب الفكرة الأصلي	الملاحظات
١	العقل السياسي	ريجيس دوبري	
٢	العقل المنظم والعقل المنتظم	اندري لالاند	
٣	اللاشعور المعرفي	جان بياجيه	
٤	بنية القرابة والزمن الثقافي	كلود ليفي شتراوس	
٥	اللاشعور النفسي	فرويد	
٦	القطيعة الابستمولوجية	لوي التوسير غاستون باشلار ميشال فوكو	

٧	الخطاب التاريخي	ميشال فوكو	
٨	الانفصال	مارتن هيدغر	
٩	الاتصال	جاك دريدا	
١١	اللامفكر فيه	ميشال فوكو	
١٢	المعقول الديني	درودس	
١٣	المعقول العقلي	فيستوجير	
١٤	العلاقة بين الحضارة الإسلامية والفقه	هاملتون جيب	
١٥	ربط التأخر باستقالة العقل	ماكس فيبر	
١٦	هرمسية التشيع	هنري كوربان	
١٧	الذهنية الذرية	ماكدونالد	
١٨	الانفصالية العربية	ماكدونالد	

فرانكنشتاينات سروشية

دراسة نقدية لأطروحات عبد الكريم سروش

المقدمة

إن لتطور المعرفة، أو للتطور دور كبير وبارز خصوصاً في المجال المعرفي، وذلك ان كان ضمن النطاق الصحيح للتطور، ووفق أسس المعرفة الحقيقية، أما الخلط المعرفي ـ ونعني به المتعمد ـ فسيسبب خللاً كارثياً؛ أساس ذلك الخلط المعرفي؛ وجود خلل في المنهج المتبع من البداية، إذ ان الخلل المنهجي سيؤدي إلى خلل معرفي لا محالة.

إن لدخول (السفسطة) في المجال المعرفي دور في تشويه الحقائق، وحرف المسارات، وتشتت المناهج والأفكار، ورغم امتلاكها لاسم لا يحبذه متبنوها إلا أنها أخذت أسماءً أخرى منها: (المنهج النقدي)، و(الطرح التجديدي) وذلك بنسبية العموم والخصوص المطلق بحسب اصطلاح المناطقة في شرحهم لمثل هكذا علاقات.

إن الجامع المشترك لـ(السفسطة) و(الخلط) و(الجهل المركب)؛ هو وجود منهج (هجين) متكون من متضادات وممتنعات ومتنافرات لا يمكن لها ان تجتمع سوياً أبداً.

لقد أبدعت الكاتبة البريطانية ماري شيلي (١٧٩٧ ـ ١٨٥١م) في رسم شخصية (فرانكنشتاين) في روايتها المشهورة (فرانكنشتاين) أو (بروميثيوس الحديث)، والتي نشرتها (١٨١٨م). على الرغم من ان اسم (فيكتور فرانكنشتاين) هو اسم العالم الذي جمع أشلاء الأجساد البشرية ليصنع منها مخلوقاً هجيناً هو (بروميثيوس)، إلا ان (المسخ) و(الهجين) المصنوع قد حمل اسم (فرانكنشتاين) ليُعرف ويشتهر به، وليكون اسم (فرانكنشتاين) دالاً على كل ما هو هجين.

لقد اصبح اسم (فرانكنشتاين) يطلق على اسم ذلك (المسخ) الذي صنعه عالم مجنون من بقايا جثث وأشلاء البشر بطريقة ما، كما صار اسم (فرانكنشتاين) مصطلحاً يطلق على كل ما هو هجين، ويطلق على كل ما هو غير متناسق، من هذا كله استوحيت اسماً لكتابي في الرد على اطروحات الكاتب الإيراني (حسين حاج فرج الدباغ)، المعروف باسم (عبد الكريم سروش)، ذلك ان (حسين حاج فرج الدباغ) قد ابتدأ حياته باسم مستعار وهجين مكون من اسمين أو مقطعين؛ اسم (عربي ـ إسلامي)، واسم (أجنبي ـ عائم)، كما وان (سروش) هو اسم الكاتب الفرنسي المتخصص في علم الأديان (هنري سروش)، والذي في الظاهر قد وصل إلى (حسين حاج فرج الدباغ) عن طريق قراءة أفكار وكتابات (ميشال مسلان)

الذي يعد المؤثر الكبير على (الدباغ)، بل ان جملة مستكثرة من أفكاره قد أخذها من (ميشال مسلان) المتخصص في علم الأديان.

إن (الفرانكنشتاينية) عن (عبد الكريم سروش) لم تقتصر على اسمه فقط، بل شملت كل أفكاره واطروحاته، بل وحتى في جزئيات الجزئيات، حتى اصبح ـ بحق ـ محترفاً في (السفسطة)، و(الهجانة)، و(السرقة)، و(التغييب)، و(الاتهام)، ليبرز نفسه رغم كل ذلك بصورة (القديس)، و(المصلح)؟!

إننا وفي هذا الكتاب سوف نتطرق لأطروحات (عبد الكريم سروش) الهجينة والتي سميناها بـ(الفرانكنشتاينات) نسبة إلى كل ما هو (هجين)، ووصفناها بـ(سروشية) نسبة إلى (عبد الكريم سروش)، وبذلك اصبح عنوان الكتاب هو: (فرانكنشتاينات سروشية)، متناولين فيه أبرز أطروحات (عبد الكريم سروش) الهجينة والمسروقة والمنتحلة.

السوفسطائية أو السفسطة

لقد ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد في اليونان القديمة جماعة تقول بمذهب الشك في كل شيء، حتى في وجودهم، وأخذوا يشيعون أفكارهم وعقائدهم الغريبة، وقد سيطر الفكر السفسطائي على الذهنية اليونانية ردحاً من الزمن، حتى تم القضاء عليه بعد ذلك من قبل الحكماء والعلماء الكبار، كسقراط وأفلاطون وأرسطو، حيث أظهروا المغالطات التي كانت تنطوي عليها أدلتهم، وتمكنوا من القضاء على وباء السفسطة، وتمكن أرسطو من خلال تدوين علم المنطق من تنظيم الفكر على الأسس الواقعية، وبرغم ذلك لم يمض وقت طويل حتى ظهر مذهب آخر باسم (اللاأدرية) على يد (بيرهون، ٢٧٥ ـ ٣٦٥م)، وتحول مذهب إنكار الواقع إلى مذهب الشك المطلق، إلا أن هذا المذهب لم يكتب له البقاء طويلاً، وسرعان ما دفن في مقابر التاريخ. وقد ظهر مذهب التشكيك في الانبعاثة الغربية التي حدثت مؤخراً، متخذة هيئة علمية، وقد تجلت همم مجموعة من فلاسفة الغرب ـ بدلاً من رفع بناء الفلسفة الرصين ـ في تقويض هذا البناء ثانية، وكان كلّ ما أبدعوه هو الحديث بشك وترديد، وكما قال السيد فروغي: لم يبلغ إبداع الفلاسفة الإنجليز إلا أن حطموا صرح الفلسفة الرفيع الذي

كان قائماً، دون أن يضيفوا شيئاً جديداً. لا جدال في كون الشك معبراً إلى اليقين، فما لم يشك الإنسان لا يصل إلى اليقين، إلا أن الشك إنما يكون مرغوباً فيه إذا كان قنطرة موصلة إلى اليقين، وأن يكون ممراً لا مقرّاً، ولكن للأسف الشديد يبدو أن الشك عند هذهِ الجماعة قد أضحى مقراً، ولم ينظروا إليه كممرّ. والسوفسطائية، كلمة يونانية مشتقة من اللفظة سفسطة سوفيسما، التي تعني الحكمة والحذق. وقد أطلقها الفلاسفة على الحكمة المموهة والحذاقة في الخطابة أو الفلسفة، كما أطلقت على كل فلسفة ضعيفة الأساس متهافتة المبادئ كفلسفة الريبية الشكية واللاادرية. والسوفسطائية حركة فلسفية غير متكاملة ضمن نظام، ظهرت في القرن الخامس قبل الميلادي، ومركزها أثينا، وهي فلسفة عملية تقوم على الإقناع لا على البرهان العلمي أو المنطقي، وعلى الإدراك الحسي والظن، وعلى استعمال قوة الخطابة والبيان والبلاغة والحوار الخطابي، والقوانين الجدلية الكلامية بهدف الوصول إلى الإقناع بما يعتقد أنه الحقيقة، وبهذا المعنى أصبحت السوفسطائية عنواناً على المغالطة والجدل العقيم واللعب بالألفاظ وإخفاء الحقيقة، تعد السوفسطائية دعوة نسبية شكية وتمرداً على العلوم الطبيعية، فقد كانت في صميمها دعوة إلى الاقتصار في تفسير

الكون على الظواهر وحدها، من دون الاستعانة بأي مبادئ خارجية أو عوالم أخرى، وكانت أيضاً دعوة ضد المدرسة الإيلية التي كانت تبحث عن الحقيقة خارج عالم الظواهر بوصفه عالماً وهمياً، فقد حولت السوفسطائية الفكر من الاهتمام بالطبيعة إلى الاهتمام بالإنسان، وقلبت أسسه، وغيّرت معاييره؛ إذ تركت الظواهر الخارجية جانباً وجعلت من الإنسان موضوعاً أساسياً للتفلسف والتفكير قبل الموضوعات الأخرى، فالإنسان الفرد هو معيار الحقيقة. لهذا اهتمت السوفسطائية بالمعرفة والذات والأخلاق، ولم ينبثق السوفسطائيون (المغالطون) عن تيار فلسفي واحد، بل عن مدارس فلسفية مختلفة، وكان نعت (مغالط) أو سوفسطائي يعني وصمة الازدراء والطعن والنقد، بيد أن بعض الباحثين عدوا المغالطين الأُوَّل رجالاً أجلاء محترمين لهم كلمتهم المسموعة ورأيهم النافذ في وطنهم، أخذوا على عاتقهم عبء تربية الأحداث وسعوا إلى تهيئة رجال الدولة. وكان من أشهر أعلام السوفسطائية: بروتاغوراس، وغورغياس، وهيباس، ويروديغوس، وبولوس. لقد تميز منهج السوفسطائيين بالجدل البناء الذي يطرح الموضوع للبحث، بغية استنباط العيوب والحسنات والنتائج، وتقوم هذه الطريقة أساساً على مبدأ الشك، الشك في الموجودات وفي الوجود

بالذات، والشك في القيم وفي الأخلاق، إضافة إلى التشكيك في السياسة، فلا حقيقة ثابتة مطلقة ولا خير مطلق، وصار الرأي أو الظن والتخمين معياراً للحقيقة، وهذا معنى عبارة بروتاغورس: الإنسان هو مقياس كل شيء. لقد واجهت النزعة السوفسطائية هجوماً كبيراً، فيما يتصل بموقعها داخل التفكير الفلسفي العلمي، حيث عدّ أفلاطون وأرسطو الحركة السوفسطائية حركة هدم وتمويه، وضرباً من الجدل والتلاعب اللفظي، فهي بعيدة عن الحقيقة والفلسفة وغايتها الوصول إلى الإقناع تبعاً للطلب وحسب الحاجة، تباع فيه المعرفة وتشترى، فالسوفسطائي حسب رأي أفلاطون: صورة زائفة للفيلسوف، همّه الوحيد تعليم فن الخطابة وأخلاق النجاح والمتعة والمنفعة، وتأكيد الذات، وذلك للارتزاق واقتناص الناس من ذوي الحب والمال. اما هيغل فقد أعاد الاعتبار إلى هذه الحركة، فرفع من شأن الفلسفة السوفسطائية، كونها تمثل مرحلة أساسية من مراحل تطور الفلسفة اليونانية. ونظر أيضاً مؤرخو الفلسفة إلى السوفسطائية على أنها حركة ذات أهمية خاصة في تاريخ اليونان الروحي والحضاري، وفي تكوين الفكر الفلسفي الخلاق والإيجابي، وأنها، لم تكن حركة هدم بقصد الهدم المجرد، وإنما كانت حركة هدم لبناء من جديد لأنها كانت تعبر

عن روح العصر، ومن بعده تأثر بها ديكارت، وفردريك نيتشه.

اعلموا ان للشبهات مقياسا

إن المقياس مهم في كل شيء، وبالخصوص في معرفة الحق ودفع الباطل، وفي جلب الخير ودفع الشر، وفي جذب النفع ودفع الضرر. إنا شخصياً أتعجب من سماع شخص يقول بأن له نهج واحد وخاص في الإجابة على الشبهات، ذلك ان الشبهات أنواع، وان تنوعها يفرض وجود مقياس لها تقاس به. لذلك كان من اللازم عليّ أن أبين الشبهات مع بيان مقياسها في عجالة من الكلمات لكي يتوضح المنهج في معرفة الشبهات، ومقياسها، وطريقة وأسلوب الرد عليها، ومقياسنا سيكون وفق نوع الرد، لذلك فإن الشبهات وفق ذلك ثلاثة هي:

- **الشبهات التي ي سكت عنها**:

وهي الشبهات التي فيها تعرض لشخص الشخص، أو لمؤسسة أو مركز أو دائرة من الدوائر تابعة له، وهنا السكوت عنها أولى لعدة اعتبارات منها: قد يكون في الرد تثبيت لها، وقد يكون في الرد ظهور لـ(الأنا) الشخصية، وقد يكون في الرد مدح وفخر ورياء مفرط، وما شاكل ذلك. فيكون السكوت عن مثل هكذا شبهات أفضل حل وأفضل رد عليها لكي تنتهي وتموت وتذهب إلى غير رجعة.

٢ـ الشبهات التي يرد عليها بأسلوب النقض والإبرام:

وهي الشبهات التي تثير العداوة تجاه جهـة مـا، أو ديـن مـا، أو مذهب ما، أو عمل ما، أو وضعٍ ما.

إن هـذه الشـبهات لا بـدّ مـن الـرد عليهـا بأسـلوب (الـنقض والإبرام)، والذي يقتضـي حلحلتهـا، وتفكيكهـا، ومنهجـة مطالبهـا، ومن ثم البحث عن منطلق في الرد كـأن يكـون (المشـتركات)، أو (وحدة المطلب)، أو (الجامع)، أو (الهدف الواحد). وهذا النوع من الشبهات قد يحتاج في الـرد عليـه إلـى وقـت طويـل جـداً، ولربمـا سنوات أو عقود حتى تتضح النتيجة.

٣ـ الشبهات التي يجب التصدي لها بقوة وسرعة:

وهي الشبهات التي تمس الاعتقـاد، والشـبهات التـي لـو بقيـت لتسـببت بـانحراف المجتمـع، وانحـراف الشـباب، وهـذه يجـب التصـدي لهـا بكـل قـوة، لأن التـأني بشـأنها سيسـبب الضـرر الـذي سيكون كالخلية السرطانية التي يصعب ايقافها. بعـد ذلـك نفهـم ان الشبهات انواع، وان لها مقاييسـها الخاصـة بهـا، فليسـت كـل شـبهة يسـكت عنهـا، وليسـت كـل شـبهة يتعامـل معهـا بأسـلوب الـنقض والابرام، وليست كل شبهة يتصدى لها بقوة.

إن علينا معرفة الشبهات، وانها شبهات حقيقية، ثم معرفة نوعها،

ثم مقياسها، ثم التعامل معها وفق ذلك المقياس.

ما هو سبب كثرة الشبهات وقلة الردود؟

إن من اليقين ان لكل زمان ميزاته الخاصة به، ومن ميزات المجتمع المعرفي الذي توجد فيه فئات قليلة وهامشية ان تكون الردود على تشكيكاتهم أكثر وأقوى من شبهاتهم، لكن على العكس في المجتمعات غير المعرفية، أو المجتمعات المشغولة بغير المعرفة، فإن الشبهات تكون أكثر وأقوى من الردود، لذلك يتبادر السؤال حول اسباب ذلك. إننا وفي الجواب عن السؤال نرصد عدة اسباب أدت إلى كثرة الشبهات من جانب، وإلى قلة الردود عليها من جانب آخر، وهي:

١ـ الابتعاد عن القرآن الكريم:

فالمجتمع الذي يدعي الإسلام ومع ذلك يبتعد عن مصدره الأساس سيكون ضعيفاً أمام أي شبهة تثار ضده، وبالخصوص الشبهات التي تثار على القرآن الكريم، فكيف له ـ للمجتمع ـ ان يدافع عن كتاب لا يعرف عنه شيئاً سوى انه كتاب (للبركة) فقط؟!

فمع الابتعاد عن القرآن الكريم في (مؤسساتنا الدينية)، و(مؤسساتنا الأكاديمية)، و(المساجد)، و(الحسينيات)، و(المجتمع)، و(الأسرة)، و(الفرد)، فمن اليقين ان تثار الشبهات

على القرآن الكريم ولن نستطيع الرد عليها، مع ان أكثرها شبهات واهية تعكس جهل القائل بها.

٢ـ الخلو من الذوق القرآني:

المفروض ان الذوق القرآني شيء موجود عند المسلمين جميعاً، وليس عند من يحفظ جميع آيات القرآن الكريم فقط، فلسان القرآن الكريم (عربي مبين)، وذوق القرآن الكريم (بلاغي)، وكلمات القرآن الكريم (شاعرية)، لذلك فمن المفروض ان هناك ذوقاً قرآنياً عند كل مسلم، ومع عدم وجود مثل هكذا ذوق فإن الشبهات سوف تأخذ مأخذها في الفرد والمجتمع.

ـ انعدام عوامل الجذب الداخلي:

إن في المجتمع قصصاً، وابطالاً، ومواقف، وصفات، وعلائم، وآثار، تثير الانتماء والذوبان والجذب غير المنفك عند أبناء ذلك المجتمع تصل إلى حد الاعتزاز والفخر به. هذه العوامل الجاذبة هي التي تعتبر الرصيد (القومي)، و(الوطني)، و(الانتمائي) للمواطن في وطنه، وللمجتمع في ذلك الوطن. ومع وجود هكذا عوامل فإن أفراد المجتمع لن يجعلوا له بديلاً، بل هو سيكون جاذباً لغيرهم من مجتمعات وبلدان أخرى.

٤ـ وجود عوامل الجذب الخارجي:

إن من أسباب نفرة المواطن من وطنه وجود عومل تنفير داخلية، مع توفر عوامل جذب خارجية توجد في الخارج ولا توجد في بلده مثل: الحرية، واحترام الإنسان، والأمان، والعمل الوفير، وغير ذلك. فتوفر مثل هكذا عوامل في الخارج سوف تضعف الداخل يزيد فيها احترام الغير أكثر من أبناء البلد الأصليين، وتسلط الغير على أبناء البلد الأصليين، وحكم الأقليات للأكثرية في البلد.

إن إثارة عوامل الجذب الخارجية، والتنفير من عومل النفرة الداخلية أحد أهم أدوات (الحرب الناعمة) التي لا يفهمها الكثيرون.

ما بين الإسقاط والالتقاط

في هذا المبحث سنبين الفرق ما بين (الإسـقاط)، و(الالتقـاط)، وبالتالي معرفة كيف تبنى البعض كلاهما أو أحدهما.

١ـ الإسقاط:

عُرف الإسقاط بأنه هو:(تفسير الأوضاع والمواقف والأحـداث بتسـليط خبراتنـا ومشـاعرنا عليهـا، والنظـر إليهـا مـن خـلال عمليـة انعكاس لما يدور داخل نفوسنا)[(١)].

وقد عُرف المنهج الإسقاطي بأنه هو: (إسـقاط الواقـع المعـيش على الحوادث والوقائع التاريخية، إنه تصور الذات في الحدث، أو الواقعة التاريخية)[(٢)].

يدخل فيه جميع الأفكار والقبليات الفكرية التي تلقـي بظلالهـا لتكون رؤية منسجمة مع المكون الثقافي للشخص، في خلط نفسي وفكـري واضـح ينـتج عنـه تصـورات شخصـية بحتـة قائمـة علـى الانعكاسات النفسية الشخصية وليس على الحقائق العلميـة والأدلـة العملية الموجودة.

ويتولد ذلـك بسبب(خضـوع الباحـث لهـواه، وعـدم اسـتطاعته

(١) موسوعة علم النفس، أسعد رزوق، ص٤٠.

(٢) مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن، حسن عزوزي، ص٣٣.

التخلص من الانطباعات التي تركتها لديه بيئته الثقافية المعينة)[١].

٢ـ الالتقاط:

أما الالتقاط فهو(انتقاء رؤية معينة من بين النظريات والآراء المطروحة في حقل من حقول المعرفة)[٢].

فيكون الالتقاط هو: الاعتماد على بعض الآراء، أو بعض الأحداث، أو بعض النصوص، أو بعض الروايات، بهدف رسم رؤية على وفق ذلك البعض الملتقط.

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي، ص٩٠.

(٢) الدين والافكار الالتقاطية، مقال، موقع الشيخ محمد تقي مصباح البزدي، www. mesbahyazdi. org.

نبذة عن حياة عبد الكريم سروش

سنتطرق في هذا المورد إلى ذكر عجالة عن حياة (عبد الكريم سروش)، فاسمه هذا هو اسم مستعار، أما اسمه الحقيقي فهو (حسين حاج فرج الدباغ)، وهو من مواليد (طهران ـ إيران) سنة (١٩٤٥م)، ابتدأ دراسته الأولية في مدينته (طهران)، ومن المدارس التي تدرج فيها هي (ثانوية الرفاه) التي تعتبر من المدارس التي كانت تجمع بين الدراسة الدينية وبين دراسة المواد العلمية المعاصرة، بعد ذلك التحق بـ(جامعة لندن) في فرع (الكيمياء)، وبقي يتدرج هناك حتى حصل على درجة الدكتوراه في تخصص الكيمياء والصيدلة، كان سفره إلى (لندن) بمنحة دراسية حصل عليها في زمن حكومة (الشاه) ليدرس الكيمياء في (جامعة لندن)، فكان أن درس إلى جانب هذا (العلم التجريبي) علوم أخرى كالفلسفة والتاريخ والتصوف وعلم الأديان، واطلع على كتابات أمثال: (والتر ستيس)، و(جون هيك)، وغيرهما من مفكري أوربا في مجالات (الأديان)، و(الفلسفة)، و(النقد الثقافي)، والذي سنتطرق له في مكانه ومورده.

لقد كان (الدباغ) أو (سروش) متأثراً بأفكار (علي شريعتي) و(مرتضى المطهري)، وذلك قبل الثورة الإسلامية في إيران.

بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران فقد عاد (سروش) إلى بلده (إيران) ليشغل مناصب عليا على مستوى الدولة، وعلى مستوى (الدراسات الثقافية)، فأصبح عضواً في لجنة (الثورة الثقافية) بكلية المعلمين، ثم عُين من قبل (السيد الخميني) عضواً في مجلس (الثورة الثقافية)، والذي كُلف بإعادة النظر في كل المناهج الدراسية وطواقم التدريس؛ لتحقيق التوافق بينها وبين نظام الحكم الجديد في إيران، وقد استمر في هذا المجلس لمدة أربع سنوات.

إلا ان هناك خللاً قد حصل ليترك بلاده (إيران) ويرجع إلى بلاد الغرب؟! فرحل بعد ذلك إلى (أمريكا) ليستقر فيها مدرساً للفلسفة والتصوف في الجامعات الأمريكية.

أما اسم (سروش) فهو اسم الكاتب الفرنسي المتخصص في علم الأديان وهو (هنري سروش)، والذي أخذه (حسين الدباغ) ليتقمصه فيكون اسماً قد اشتهر به، وسيظل!

كتابات ردت على أفكار واطروحات سروش

إن الكثير من الشخصيات وفي مختلف الأوساط (الحوزوية)، و(الأكاديمية) قد انبرت للرد على أفكار واطروحات عبد الكريم سروش، وسنتعرض بالسرد لأشهرها مما وقع في أيدينا، فذلك هو المجمل منها وليس الكل، ومن هذه الدراسات:

١ـ رد الأستاذ الدكتور عبد الأمير زاهد في كتابه (قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر)، دار الضياء، النجف الأشرف ـ العراق، ٢٠٠٨م.

٢ـ رد الدكتور علي حرب في كتابه (هكذا اقرأ ما بعد التفكيك)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٥م.

٣ـ رد السيد عمار أبو رغيف في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة سروش)، مجمع الفكر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤٠٩هجري.

٤ـ رد الأستاذ علي أحمد الكربابادي في كتابه (قراءة في تعدد القراءات)، دار الصفوة، بيروت ـ لبنان، ٢٠١٠م.

٥ـ رد السيد محمد حسين الطهراني في كتابه (نظرة على مقالة بسط وقبض نظرية الشريعة)، دار المحجة البيضاء، بيروت ـ لبنان،

١٤٢٤هجري.

٦ـ رد الشيخ غالب الناصر في كتابه (مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية)، مركز الفكر الإسلامي المعاصر، النجف الأشرف ـ العراق، ٢٠١٢م.

٧ـ ما خصصته مجلة (نصوص معاصرة) من ملف خاص في العددين (١٥ ـ ١٦) صيف وخريف عام (٢٠٠٨م)، وكذلك في العددين (١٧ ـ ١٨) شتاء وربيع عام (٢٠١٠م)، تحت عنوان (الدراسات القرآنية، إشكالية الوحي والمعضلات التفسيرية).

وردود وكتابات أخرى، منها ما كان عنواناً لكتاب مستقل، ومنها ما كان رداً ضمن سلسلة ردود داخل الكتاب الواحد، ومنها أبحاث ومقالات نشرت في صحف ومجلات ومواقع الكترونية، وهذا ما صعب جمعها جميعاً واحصائها، لكن ذلك لن يمنع من الإشارة العامة لها، أو لأبرزها، ومن ثم الانطلاق في رد يعتمد على بيان أسس اطروحات المقابل للرد عليه، إذ ان اسلوب (قال وأقول)، أو أسلوب (الكلام يجر الكلام)، قد عفى عليه الزمان، ولا ولن يجدي نفعاً، وهو اضاعة للوقت والجهد، أما الرد وفق مبدأ (ضرب الأسس) هو المنهج الصحيح في الرد، إذ انه يوفر الوقت والجهد للكاتب والقارئ على حدٍ سواء.

أسس أطروحات عبد الكريم سروش

إن للأطروحة التي تبناها عبد الكريم سروش ومن حيث الظاهر نظريتين أساسيتين هما:

١ـ التجريبية:

إذ سخرها لتكون (تجريبية دينية)، فإن (تجريبية) سروش قائمة على اطروحة ما يسمى بـ(التطور الحضاري) في دعوى لتكوين مجتمع (متحرر) من سلطة الدين، وذلك في سبيل تحقيق تحرر من (الأسطورة) إلى حكم يقوده (العلم الحديث) فقط بحسب مدعى عبد الكريم سروش!؟

إن عبد الكريم سروش يسمي كل ما هو ديني بـ(الأسطورة)، وذلك تقليداً لأفكار من تأثر أو من سرق منهم تلك الأطروحات، ليتبنى ما يسمى بـ(العلم التجريبي)، في دعواه المزعومة ديماغوجياً بتطوير الدين!

فعبد الكريم سروش يقول: (لا بدّ أن نسحب أيدينا من كون الفقه؛ فقهاً وعلماً وديناً، لأن التفسير العقلائي في إطار حل المشاكل الاجتماعية والدنيوية أمر متداول لدى جميع عقلاء العالم، ولا حاجة بنا إلى الالتزام مثلاً بالتطهير الشرعي، فكلما يفرزه العلم الحديث في مجال الصحة يجب العمل به... فلا يمكن القول

حينئذٍ ان وظيفتنا تتركز في إجراء الأحكام الإلهية في حركة الحياة، بل وظيفتنا تتلخص في سلوك الطريق العقلائي في حل المشكلات الفردية والاجتماعية من خلال المصالح العرفية)[1].

وبذلك يتوضح مدى التماهي المطلق مع العلوم التجريبية لتجعل حاكمة في كل شيء وعلى كل شيء حتى على الاعتقادات والعبادات والممارسات والاخلاقيات الإنسانية، وذلك هو العجب العجاب!

٢ـ التعددية:

وذلك في المجال الديني لتكون(تعددية دينية)، فتعددية عبد الكريم سروش قائمة على تعددية تصل إلى قراءات النص القرآني ليصفه بأنه (نص بشري)، وانه من صنع النبي محمد (صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) كما يزعم، وذلك عبر ممارسات (تأويلية) قائمة على أسس (مادية) بحتة، وعلى طرح (تاريخاني) متطرف.

وهذا ما دعا الكاتب والمفكر المغربي الأستاذ إدريس هاني إلى نقده وذلك بقوله: (كنت أرى بعض المثقفين الإيرانيين غارقين في تنزيل نتائج الهيرمينوتيكا المسيحية على المتن الإسلامي من

(١) القبض والبسط في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم سروش، ص١١٦.

دون إعمال نقدي وإبستيمولوجي لهذه الهيرمينوتيكا)[١].

إن عبد الكريم سروش يستعين هنا وهناك بخليط من نظريات أخرى (متوافقة)، و(متفارقة) كـ(الهرمنيوطيقيا)، و(النقد الثقافي)، و(فلسفة الأديان)، و(العرفان)، و(المادية)، وغيرها، بل ويستعين بأفكار أشخاص من مختلف التوجهات (المتصالحة)، و(المتحاربة) في سبيل التحشيد، مع ان اكثر استعاراته ان لم نقل الكل لا يرجعها إلى اصحابها ابداً، لتكون تلك الاستعارات هي (سرقات) حقيقية من مفكر لا يمتلك إلا أفكار غيره!؟

والقارئ يلحظ عند قراءة كل كتب سروش ان هناك أكثر من نظرية وأكثر من طرح واكثر من منهج واكثر من تبني حتى يصاب بهلوسة قرائية تشط به إلى شاطئ التشتت والضياع، ذلك ان كتب سروش هي خطابية أكثر من كونها فكرية، وهجومية أكثر من كونها تصالحية، ونقدية هدامة أكثر من كونها بناءة، وتفريقية أكثر من كونها توحيدية، وناقمة أكثر من كونها متصالحة، ومؤدلجة أكثر من كونها معرفية.

إن من أشهر الدعوات والاطروحات التي نادى بها عبد الكريم

(١) الإسلام والحداثة، إدريس هاني، ص٣٠٥.

سروش هي:

١ـ الوحي الذي وصل للنبي محمد (صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ) شيء وما أوصله النبي محمد (صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ) للناس شيء آخر.

٢ـ الدين لا يعدنا بالكثير.

٣ـ عدم إمكان الوصول إلى الواقع كاملاً.

٤ـ القول بتعدد الصراط (صراطات).

٥ـ اصالة الكثرة والتعدد.

٦ـ لا قداسة للفهم الديني.

٧ـ تاريخية الفهم.

٨ـ لا بدّ من القبول بالأفهام المتعددة.

٩ـ منح جميع الأطراف المشكوكة درجة التساوي.

١٠ـ اختلاف الديانات أنفسها والأنبياء أنفسهم.

وهذه الدعوات (العشر) المتقدمة ما هي إلا غيض من فيض دعوات كثيرة نادى بها سروش، يعيد صياغتها وترتيشها كلما سنحت له الفرصة، وكلما اعتراها الزوال.

فرانكنشتاينات سروشية

إن عبد الكريم سروش لا يهتم بتأويل الـنص القرآنـي وفـق منهج التأويل الصحيح، وذلك لأنه لا يعتبره نصاً موحى، ذلك ان ما حصل عليه النبي محمـد (صلى الله عليه وآله) ـ وبحسـب مـدعى سـروش ـ هـو مضمون الوحي، فصاغه للناس في إطار يتوافق مع مستوى أفهامهم بأدواته الخاصة وبأسلوبه الخاص! كما وان النبوة ـ بحسب اطروحة سـروش ـ تـزداد كلمـا ازدادت التجربـة والخبـرة والسـنوات والمعلومـات[1]! كمـا ويقـول: بـأن البيئـة هـب التـي تحـدد مظهـر الدين[2]. وبذلك فإن الدين ـ أي دين ـ يعيش حالة محلية بعيدة عن الطرح الإنساني العالمي، وذلك بحسب طرح سروش حول ذلك؟!

إن اطروحات عبد الكريم سـروش مجـرد (تـأويلات) مشـوهة أخـذت مـن المسـيحية والبوذيـة والبراهميـة والزرادشـتية الشـيء الكثير، مع صياغات أخذها من هنا وهناك في خلط ما بين (حسي)، وآخر (عقلي)، وما بين (نزعة مادية) من جانـب، ونـزوع (عرفـاني) من جانب آخر!

إن تلك الأفكار التي طرحها سروش ما هي إلا خليط عجيـب،

(١) ظ: بسط التجربة النبوية، عبد الكريم سروش، ص١٥.

(٢) ظ: بسط التجربة النبوية، عبد الكريم سروش، ص١٤٧.

فما ذلك الخليط العجيب الذي صنعه سروش؟ انه بحق (فرانكنشتاين) هجين ومشوه أكثر من (فرانكنشتاين) الحقيقي، بل هي بحق (فرانكنشتاينات سروشية) لا تنتهي سببها العداوة، أو التسقيط، والعناد، الذي نبع عن نقد ولربما حقد لمنظومة اختلف معها سروش لينقلب على كل ما هو مشابه ومشاكل لها!

إن من الدوافع التي دفعت دعاة التماهي مع النظريات الأوربية كأمثال عبد الكريم سروش هو؛ عدم انسجام مضمون (الإنجيل) مع الاكتشافات العلمية الحديثة، كما وان الطرح العلماني انطلق في أوربا بسبب هيمنة الكنيسة على أفعال الناس في أخص خصوصياتهم.

إننا قد ذكرنا جملة من دعوات عبد الكريم سروش التي اطلقها، ففي دعوى (تاريخية الفهم) التي تبناها سروش يتبين لنا أنها دعوى نادى بها (النسبيون) الذين قالوا بتاريخية الفهم، وأنكروا وجود الفهم المستقل وغير التاريخي، ولهذا نالت جميع القراءات عندهم مرتبة الرسمية، وأنكروا إمكان المقايسة بين الأفهام والقضايا في الحقل المعرفي الواحد، وترجيح بعضها على الآخر، فلا يوجد لديهم شيء اسمه (صدق) أو (حق) أو (معتبر) أو

(باطل)[1].

إما دعوى سروش بمنح جميع الأطراف المشكوكة درجة التساوي مضافاً إلى دعوى قبول كل الأفهام المتعددة؛ فهي ممتنعة وذلك بحسب القاعدة العقلية المنطقية (النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان)، فلا يمكن ان يكون الشيء موجوداً وهو في نفس الوقت ليس بموجود، ولا يمكن ان تكون الورقة بيضاء وسوداء في نفس الوقت.

نعم، ان عبد الكريم سروش يقتبس من الهرمنيوطيقيا الشيء الكثير في بناء نظريته حول (القبض والبسط) وفق منهج هرمنيوطيقي تأويلي وابستمولوجي مستمد من اطروحات (عمانويل كانط)، كما ولا يخفى استفادة سروش من نظريات (غاستون باشلار) في مفهوم القطيعة، ونظريات (غروفيتش) حول الأطر الاجتماعية للمعرفة، وما طرحه (توماس كون) حول الباراديغم، وكذلك ما أخذه من (غادامير) من كون الإنسان موجود تاريخي، وما انتحله من أفكار وطروحات (هايدجر)، كما وان سروش يؤسس لتصور عن الدين بطابع فردي متأثر بالتحولات التي طرأت

(١) ظ: قراءة في تعدد القراءات، الكربابادي، ص١١٣.

على الفكر اللاهوتي المسيحي وفق تصورات (تليش) التي اقتبس سروش منها الشيء الكثير.

نعم، (إن المفكر سروش دخل في إعادة ترتيب المكونات الفكرية للرواية الإسلامية، ليوجد فسحة لمثل تلك النظريات "جون لوك، وروسو، ودارون" من جهة، وأوغل في تفاصيل نقد البنى الفكرية الإسلامية، لا سيما في الفقه والأصول، ليرتب مساحة تستقر عليها الليبرالية في التفكير الإسلامي ويؤسس إما لدين علماني، أو لتفكير علماني للدين)[١].

إن مصطلح (النقد الثقافي) هو من اطروحات (فنسنت ليتش) التي سرقها عبد الكريم سروش وتبجح بها من دون إشارة لصاحبها لا من قريب ولا من بعيد، فنجد ـ على سبيل المثال ـ ان ميجان الرويلي وسعد البازعي يؤرخان لمصطلح (النقد الثقافي) ويذكران رواده، ومنهم كذلك المفكر الألماني (تيودور أدورنو) في مقال له نشره عام (١٩٤٩م) حينما شن هجوماً على الثقافة الأوربية حينها([٢]).

ويمكن لنا ـ تتبعياً ـ اكتشاف الكثير من الانتحالات والسرقات في كتابات عبد الكريم سروش كـ(المجتمع المدني)، و(الليبرالية)،

(١) قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر، عبد الأمير زاهد، ص١٢١.

(٢) دليل الناقد الأدبي، الرويلي والبازعي، ص٣٠٦.

و(نظرية الحق الطبيعي)، و(الطبيعة البشرية)، والتجريبية)، والحتمية التاريخية).

فجون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧١٤م) هو صاحب نظرية (تحليل الطبيعة البشرية)، ويعتبر من أشهر المفكرين الذين نظروا لنظرية (الحق الطبيعي)، مضافاً إلى ما أخذه عبد الكريم سروش من أفكار باروخ سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م)، ومن توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م)، ومن رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م)، وغيرهم.

كما واننا نجده يسرق مصطلح (الحتمية التاريخية)[1]، والذي أخذه من أفكار كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م)، والمادية التاريخية، والطرح (التاريخاني)[2].

إن عبد الكريم سروش وفي جميع طروحاته التي يتبجح بها قد حاول صناعة بديهيات مغشوشة لكي يتسنمها نحو مبتغاه من دون الإشارة للآراء المخالفة لها أو الناقدة أو المغايرة. (وهكذا جاءت نظرية الحق الطبيعي، المرتكز على تحليل الطبيعة الإنسانية في الفكر الليبرالي كمعارض لنظرية الحق الإلهي والتكاليف الإلهية ودائرة حق الطاعة للمولى تبارك وتعالى، التي تعتقد بالثوابت

(١) بسط التجربة النبوية، عبد الكريم سروش، ص١٨١ ـ ١٨٢.

(٢) بسط التجربة النبوية، ص١٢٠.

الفطرية والابعاد الأخلاقية عند الإنسان، وان الإنسان مطالب بالارتقاء والتكامل والمطابقة مع هذه الثوابت، وان المعرفة هي طلب الحقيقة والمطابقة معها وليس الحقيقة هي في المنفعة واللذة وتجنب الآلام)[1].

أما الحتمية التاريخية فقوله بها قد (تضمن حتمية مبالغ فيها، ولا تصح بهذه الصرامة، قالها الرجل لغاية في نفسه ليستخدمها سيفاً مسلطاً وقانوناً دامغاً لنزع الصفة الإلهية عن دين الإسلام، وصلاحيته لكل زمان ومكان)[2].

لقد وصف عبد الكريم سروش الوحي القرآني بأنه (منتج وحياني من النبي)[3]، في تجني واضح على شخص النبي الأكرم (ﷺ)، وفي دلالة واضحة على ان عبد الكريم سروش أما لم يقرأ القرآن الكريم، أو لا يفهمه ولا يعرف ما جاء به، ذلك ان القرآن الكريم فيه (جرس ألفاظ) يحتاج إلى أذن (عربية خالصة) لكي تحدد وتميز كلماته التي تشابه باقي الكلمات بالأحرف وتختلف عنها بوقعها وبلاغتها وتذوقها.

(١) مباني الدين التجريبي، غالب الناصر، ص١٥٧.

(٢) نقض كتاب بسط التجربة النبوية، خالد كبير علال، ص٥.

(٣) بسط التجربة النبوية، عبد الكريم سروش، ص٩٥ ـ ٩٦.

ثم ان هناك الكثير من آيات القرآن الكريم قد أكدت ان النبي الأكرم (ﷺ) عبد لله تعالى، وان القرآن من عند الله وحياً وكلاماً ونزولاً وتدويناً.

١ـ قال تعالى: ((وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ)) سورة الشعراء، الآيات (١٩٢) ـ (١٩٥).

٢ـ قال تعالى: ((إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ * وَإِنَّهُ لَتَذْكِرَةٌ لِلْمُتَّقِينَ * وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنْكُمْ مُكَذِّبِينَ * وَإِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ * وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ * فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ)) سورة الحاقة، الآيات (٤٠) ـ (٥٢).

٣ـ قال تعالى: ((نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ)) سورة يوسف، الآية (٣).

والعشرات من الآيات القرآنية التي أكدت على ان القرآن الكريم وحيٌ من عند الله تعالى، أنزله على النبي محمد (ﷺ)،

ولم يأت به النبي محمد (صلى الله عليه وآله) من عند نفسه أبداً، ولم يأخذه من بشر عادي، ولا من ديانة سابقة، ولا من كتاب سابق، وليس هو عبقرية أو حالة نشوة مطلقاً.

إن دعوى عبد الكريم سروش ليست جديدة حول الوحي، فعلى سبيل المثال قد أجاب عن مثلها الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني (ت١٩٤٨م)، بقوله: (وقد أسفّ بعض الناس فزعم أن جبرائيل كان ينزل على النبي " ص " بمعاني القرآن، والرسول يعبر عنها بلغة العرب. وزعم آخرون أن اللفظ لجبرائيل، وأن الله كان يوحي إليه المعنى فقط. وكلاهما قول باطل أثيم، مصادم لصريح الكتاب، والسنة، والإجماع، ولا يساوي قيمة المداد الذي يكتب به)[1].

إن عبد الكريم سروش يعد اشكالات (اليهود)، و(المشركين)، و(الملحدين)، و(المستشرقين)، ومن شاكلهم من جديد، بل هو يردد كالببغاء متماهياً مقولات الآخرين. لنجد بعد ذلك سفسطة واضحة منه حين يقول: (عندما نقول إن هذه الأمور ترتبط بشخصية النبي فليس معنى ذلك ان النبي هو مخترع هذا الكلام، بل

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، ج ١، ص ٤٩.

معناه ان هذا الكلام يرتبط بقدرته ورصيده المعنوي والمعرفي)[1].

انها بحق سفسطة ما بعدها سفسطة، وخليط متداخل، وتشويش كبير على عقول الأخرين، فمن جانب يقول ان الوحي (يرتبط بشخصية النبي)، ومن جانب آخر يقول (ليس معنى ذلك ان النبي هو مخترع هذا الكلام)، ليضيف ثالثاً قوله (ان هذا الكلام يرتبط بقدرة النبي ورصيده المعنوي والمعرفي)، فهل هناك سفسطة أكبر وأكثر من هذه التي بنيت على تعمد في تشويه شخصية النبي الأكرم (ﷺ) من خلال اختراع (بديهيات) لا أصل لها، يريد مصادرتها على الآخرين بأنها بديهيات.

ثم نقرأ قوله: (ولكن بما أننا نعتقد....)[2]، وقوله: (فإنني أعتقد أن النبي هو المشرع للأحكام الفقهية...)[3]، فمتى كان اعتقاد عبد الكريم سروش حجة؟ ومن هو ليعتقد أو لا يعتقد؟ ثم من هو ليفرض اعتقاده على الآخرين؟ وهل بالاعتقادات الشخصية الفردية للناس العاديين تقرر الحقائق؟!

إما (تاريخانية) عبد الكريم سروش فهي واضحة المعالم في

(١) بسط التجربة النبوية، عبد الكريم سروش، ص١٣٧.

(٢) بسط التجربة النبوية، ص١٣٨.

(٣) بسط التجربة النبوية، ص١٢٠.

قوله: (الهاجس الأساس في أمر التقنين هو ان هذه الأحكام والقوانين لا بدّ ان تكون عادلة في أجواء زمانه وتبتعد عن الظلم غي عرف ذلك الوقت لا أنها تمثل العدالة المطلقة وفوق التاريخية. بمعنى ان النبي عمل على إصدار قوانين وتشريعات كانت تقترن بالعدل في مفهوم تلك الأجواء وتلك الأذهان وبعيدة عن طبيعة الظلم والجور في ذلك الزمان)[١].

إن هذا ليس بالمدعى الجديد، ولا بالمنتهي، فهو يتكرر في كل زمان، ومكان، وأساسه مبني على (عدم صلاحية القرآن لكل زمان)، فإن القول بـ(تاريخانية القرآن)، ووقتية أحكام القرآن، وعدم صلاحيته لكل زمان من الدعوات التي تتكرر كل يوم، حتى جاء أدعياء الفكر المادي بلباس جديد لهذه الشبهة هو (التاريخانية).

إن هذه الدعوى الموجهة للقرآن الكريم ليست جديدة، فلقد سبق وأن تبناها فلاسفة ما يسمى بعصر التنوير الغربي، وقادة الفكر العلماني في نقدهم للتوراة والإنجيل، فاستوردها بعض المستشرقين، ثم أخذها منهم بعض اللاهثين وراءهم ليطبقوها على

(١) بسط التجربة النبوية، ص ١٢٠.

القرآن الكريم، وذلك لإثارة الشبهات حوله، والهدف من وراء ذلك ـ كله ـ هو عدم الأخذ به بحجة انتهاء صلاحيته!

(إن محاولات اختزال ظاهرة الوحي إلى نوبات هستيرية أو ممارسات شعوذة أو إفادات من التراث الديني هي محاولات تنطلق على أساس رؤية مادية للوجود... إن أية مواقف تريد ان تحترم الحقيقة لا بدّ لها أن تتأسس على معطيات علمية دقيقة وموثوق بها. إن ظاهرة الوحي تفلت من دائرة المحسوس، ولا يمكن إخضاعها اليوم لأية اختبارات تجريبية علمية... وفي الاتجاه نفسه يحاول البعض الالتفاف على حقيقة الوحي من اجل القول ان الوحي الذي يتحدث عنه القرآن ليس إلا وحياً داخلياً وذاتياً، ونوعاً من حديث النفس كان يمارسه النبي)[١].

إن سروش وبخصوص (الوحي) يتبنى نظرية (وحدة الوجود العينية) التي تقول: ان الله والعالم شيء واحد، وهذا على طريقة (جلال الدين الرومي) الذي كان يقول: ان اتحاد النبي بالله مثل صب مياه المحيط في الدورق[٢]، الذي يعتبر من مصادر أفكار سروش المهمة، وكذلك ما استشهد به سروش من قول لـ(مولوي)،

---

(١) تكوين النص القرآني، قاسم شعيب، ص٤٥.

(٢) ظ: تكوين النص القرآني، قاسم شعيب، ص٥٠.

وهو كون القرآن مرآة ذهن النبي[1]، في نحو تجاه الصوفية الطاغي على جملة من أفكار سروش.

إن مقولة ان القرآن الكرم مجرد تجلٍ في شخصية النبي (صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، فهو مجرد تكرار لمقولة (الوحي النفسي)، التي كان يتبناها المستشرقون من أمثال (نولدكه)، و(درمنغام)[2].

(إن الإيمان بوحدة الوجود على طريقة سبينوزا، واعتبار الذات الإلهية حالة في جميع جزئيات هذا الكون بما في ذلك الإنسان، لا يمكن إلا ان تؤدي إلى هذه النتيجة. ولذلك نجد سروش يستشهد ببعض المقولات المنسوبة إلى بعض العرفانيين والمتصوفة من أجل تبرير موقفه والدفاع عن نفسه ضد هجمات بعض رجال الدين)[3].

---

(١) ظ: تكوين النص القرآني، قاسم شعيب، ص٥١.

(٢) ظ: تكوين النص القرآني، قاسم شعيب، ص٥٢.

(٣) تكوين النص القرآني، قاسم شعيب، ص٥٣.

المذهب التجـريبي حقيقة وماهية

إن المذهب التجريبي هو الاتجاه الذي يؤمن بـأن التجربـة، والخبرة الحسية هي الأساس العام، والمصدر الرئيسي لكـل ألـوان المعرفة التي يزخر بها الفكر البشري، وينكر هذا المـذهب وجـود أي معرفة قبلية لدى الإنسان بصورة مستقلة عن الحس والتجربة.

و المذهب التجريبي يعتمد على الطريقة الاستقرائية، ويرفض مبدأ الاستدلال القياسي الذي يسير فيه الفكر من العام إلى الخاص، ومن رواد هذا المذهب:

١ـ (روجـر بيكـون)[1] الـذي كـان شـديد الاهتمـام بـالمنهج التجريبي، وله تأملات في خطواته، ومبادئه الأولى.

٢ـ (فرنسيس بيكون)[2] والذي يعتبر أول من حاول إقامة مـنهج علمي جديد يرتكز إلى الفهم المادي للطبيعة، وظواهرها، ويعتبـر (فرنسيس بيكـون) مؤسـس الماديـة الجديـدة، والعلـم التجريبـي، وواضع أسس الاستقراء العلمي، والغرض من التعلم بحسـب نظـره هو زيـادة سيطرة الإنسـان علـى الطبيعـة، ودعـا أيضـاً إلـى النزعـة الشكية فيما يتعلق بكل علـم سـابق، بحيـث يجـب أن تكـون هـذه

(١) روجر بيكون: (١٢١٣ ـ ١٢٩٤ م).

(٢) فرنسيس بيكون: (١٥٦١ ـ ١٦٢٦ م).

النزعة الخطوة الأولى نحو الإصلاح وتطهير العقل من المفاهيم المسبقة والأوهام التي تهدد العقل البشري بحسب مدعاه.

٣ـ (جون لوك)[١] الذي أعتبر نفس الإنسان كورقة بيضاء خالية من كل معنى ذهني، وأما الصورة التي ترسم عليها فيما بعد فهي ثمرة التجربة.

٤ـ (ديفيد هيوم)[٢] والذي أنكر مبدأ العلية وإنها لا يمكن أن تدرك بالحس.

٥ـ (جون ستيوارت مل)[٣] والذي وضع منهجاً للتحقق من صحة الفروض اعتماداً على نظريات (فرنسيس بيكون).

إن لهذا المذهب خطوات أساسية وضعها مخترعوه ومؤيدوه، والتي منها: (الملاحظة)، و(الفروض)، و(التجريب أو التحقيق أو تحقيق الفروض)، ومن أشد وأكبر عيوب هذا المذهب كون أكثر أو أغلب التجارب مصطنعة لا تعكس شيء من الحقيقة، ولا تمت للواقع بأي صلة[٤].

---

(١) جون لوك: (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤ م).

(٢) ديفيد هيوم: (١٧١١ ـ ١٧٧٦ م).

(٣) جون ستيوارت مل: (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣ م).

(٤) الأدوات المعرفية، ليث العتابي، ص ٥٩.

لقد تبنى عبد الكريم سروش فكر (جون لوك ومنهجه التجريبي الحسي، وتحديده للطبيعة الإنسانية العارية من أية مرجعيات فطرية أو المسبقة في أصل الخلقة، وإلغاء كل المرجعيات المتجاوزة لهذا العالم؛ أي المرجعية الإلهية والوحي، ونسبة القرآن إلى حدس الرسول (ﷺ) ومعرفته الداخلية، ثم اتخاذه من أفكار السيد الطباطبائي في اعتبارية الحسن والقبح، وان الأفعال ليس وراءها واقع قابل للنقص والكمال وبالتالي المدح والذم، من مجموع هذه الأفكار انطلق عبد الكريم سروش يتطلع إلى الدين الطبيعي فكر الحداثة وسيادة العقل الاداتي الغربي، في مجالات الأخلاق والقانون وتحديد الحقيقة في مجال المعرفة بأنها صناعة ليس إلا)[١].

إن السيد الشهيد محمد باقر الصدر يبين حقيقة هذا المذهب بقوله: (أن المذهب التجريبي يؤدي حتماً إلى إسقاط مبدأ العلية، والعجز عن إثبات علاقات ضرورية بين الأشياء، وإذا سقط مبدأ العلية انهارت جميع العلوم الطبيعية، باعتبار ارتكازها عليه)[٢].

كما ويضيف قائلاً: (. . . نؤكد على أننا لا ننكر على التجربة

(١) مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية، غالب الناصر، ص ٢٠٣ـ ٢٠٤.

(٢) فلسفتنا، السيد الشهيد محمد باقر الصدر، ص ٩٧.

فضلها العظيم على الإنسانية، ومدى خدمتها في ميادين العلم، وإنما نريد أن يفهم هؤلاء التجريبيون: أن التجربة ليست هي المقياس الأول، والمنبع الأساسي للأفكار والمعارف الإنسانية، بل المقياس الأول والمنبع الأساسي هو: المعلومات الأولية العقلية التي نكتسب على ضوئها جميع المعلومات والحقائق الأخرى، حتى أن التجربة بذاتها محتاجة إلى ذلك المقياس العقلي، فنحن والآخرون على حد سواء في ضرورة الاعتراف بذلك المقياس الذي ترتكز عليه أسس فلسفتنا الإلهية، وإذا حاول التجريبيون بعد ذلك أن ينكروا ذلك المقياس ليبطلوا علينا فلسفتنا، فهم ينسفون بذلك الأسس التي تقوم عليها العلوم الطبيعية، ولا تثمر بدونها التجارب الحسية شيئاً)[١].

فلا إشكال بالتجربة من حيث كونها تعطي علماً مهماً هو علم (التجريبيات)، أما أن نجعل (التجربة) مذهباً يجب إتباعه، وأن نقدم التجربة على غيرها[٢]، وأن نجعلها مصدراً رئيسياً من مصادر المعرفة، فهذا هو الإشكال الحقيقي، بل هو خطأ كبير لابد من التنبه له.

---

(١) فلسفتنا، السيد محمد باقر الصدر، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٢) وبالخصوص العقل.

الحسيون وأصحاب المذهب التجريبي

إن هذا الاتجاه يعد الخصم المألوف للاتجاه العقلي في مصدر المعرفة، وهو الذي يصرح أتباعه بأن المصدر لكل معرفة هو (الحس)، أو (التجربة).

فالنظرية الحسية هي النظرية القائلة: (إن الإحساس هو الممون الوحيد للذهن البشري بالتصورات والمعاني، والقوة الذهنية هي القوة العاكسة للإحساسات المختلفة في الذهن... وأما المعاني التي لا يمتد إليها الحس فلا يمكن للنفس ابتداعها وابتكارها ذاتياً وبصورة مستقلة. وليس للذهن بناءً على هذه النظرية إلا التصرف في صور المعاني المحسوسة، وذلك بالتركيب والتجزئة...)[١].

في مقدمة فلاسفة هذا الاتجاه: (جون لوك)[٢]، و(ديفيد هيوم)[٣] فهم يعتبرون الحس، أو التجربة[٤] الطريق الوحيد للمعرفة، وحاولوا إرجاع جميع التصورات، والأفكار إلى الحس،

---

(١) فلسفتنا، السيد محمد باقر الصدر، ص ٧٥.

(٢) المشهور ان مؤسس المذهب الحسي هو (جون لوك) لكن الحقيقة انها نظرية قديمة ويعد أبيقور (٣٤٢ ـ ٢٧٠ ق م) من أوائل المعتقدين بها.

(٣) ديفيد هيوم: (١٧١١ ـ ١٧٦١ م).

(٤) التجربة الحسية.

منكرين أهمية المصادر الأخرى كـ(العقل) وبنوا وفق ذلك مذهبهم (التجريبي).

يقول (جون لوك): (لنفترض إذن أن الذهن على حد قولنا صفحة بيضاء خالية من جميع الحروف، ومن دون أية أفكار، فكيف يحدث أن يملأ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع الذي تطبعه فيه مخيلة الإنسان المشغولة التي لا حد لها بتنوع يكاد إلا تكون له نهاية؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة من "التجربة" من ذلك تتأسس جميع معارفنا، ومن ذلك تستمد ذاتها نهائياً)[1].

يقول الشيخ مرتضى المطهري[2] منتقداً دعاة المذهب الحسي: (إن هؤلاء الذين ظهروا في القرن السابع عشر أنكروا قيمة البرهان القياسي العقلي، واعتبروا اسلوب التجربة الأسلوب الوحيد والسليم والمعتمد عليه في هذا المجال، وتعتقد هذه المجموعة بعدم أصالة وتجذر الفلسفة النظرية العقلية المستقلة عن العلوم التجريبية، ويعدون العلم ثمرة الحواس فقط، والحواس لا تتعلق إلا بظاهر وعوارض الطبيعة، إذن لا اعتبار للمسائل الفلسفية الأولية، وذلك لأنها نظرية وعقلية بحتة وتتعلق بالأمور غير المحسوسة، ولا يدرك

(١) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ج ٣، ص ١٧٨.

(٢) الشيخ الشهيد مرتضى مطهري (١٩٢٠ ـ ١٩٧٩ م) (١٣٣٨ ـ ١٤٠٠ هـ).

الإنسان هذه المسائل نفياً أو إثباتاً)[1].

كما ويقول السيد الشهيد محمد باقر الصدر[2]: (و يمكننا أن نوضح فشل النظرية الحسية في محاولة إرجاع جميع مفاهيم التصور البشري إلى الحس، على ضوء دراسة عدة من مفاهيم الذهن البشري كالمفاهيم التالية: العلة والمعلول، الجوهر والعرض، الإمكان والوجوب، الوحدة والكثرة، الوجود والعدم، وما إلى ذلك من مفاهيم وتصورات)[3].

يؤكد كل ذلك الأمام الصادق (عليه السلام) في كلامه مع أبي شاكر[4] إذ يقول: (ذكرتَ الحواس الخمس وهي لا تنفع شيئاً بغير دليل، كما لا يقطع الظلمةُ بغير مصباح)[5].

(١) اصول الفلسفة والمنهج الواقعي، الشيخ مرتضى المطهري، ج ١، ص ٦.

(٢) السيد الشهيد محمد باقر الصدر: (١٩٣٥ ـ ١٩٨٠ م).

(٣) فلسفتنا، السيد محمد باقر الصدر، ص ٧٨.

(٤) وهو أحد دعاة المادية في ذلك الزمان.

(٥) ميزان الحكمة، الحديث ١١٨٨٦، توحيد الصدوق: ص ٢٩٣.

التعددية

إن مصطلح (البلوراليسم) ليس فيه إي إبهام من الناحية اللغوية، فـ(بلورال) يعني: الجمع أو الكثرة أو الكثير، و(البلوراليسم) يعني: القبول بالتعدد والكثرة[١].

لقد تبنى (القراء النسبيون) نظرية (تعدد القراءات)، واختلاف الأفهام، ونسبيتها، ذلك ان منشأ (النسبية) المدعاة عندهم هو؛ تبنيهم نظرية أو أطروحة تأثير أفق (المفسِّر) وموقعية تفسيره وقراءته في تحصيل (المعنى)، كما وان (الأثر) و(النص) لا يكون ذا معنى واحداً، بل أنه مبتلى بـ(تكثر المعاني)، ولهذا كان تفسير هذا (الأثر) بلا حدود!

وعن هذه التعددية يقول عبد الكريم سروش: (أي الاعتراف بالتكثر والتنوع، والحكم بالتباين غير القابل للنقص، وبعدم قابلية الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية للمقايسة، ورؤية البشرية حديقة مليئة بالألوان والعطور. . . فلدينا تدين تعددي، ومعرفة دينية تعددية، كما نملك مجتمعاً تعددياً أيضاً)[٢].

(١) ظ: قراءة في تعدد القراءات، علي أحمد الكربابادي، ص٢١.

(٢) الطرق المستقيمة، عبد الكريم سروش، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٥، ص١٣٦.

إن التعددية: أو (البلوراليسم): هي مدرسة منطقية، تعتمد على منهج الإدراك (تعدد الإدراك) وكيفية استقاء المعلومات والمناهج المنطقية القديمة والحديثة والغربية والشرقية والمادية وغير المادية. جميعها تهتم بكيفية الإدراك ونظم المعلومات والاستنتاج من تلك المعلومات، فالإنسان غير قادر على إدراك الحقيقة بمفرده، والحقيقة موجودة وموزعة عند كل فرد من أفراد النوع البشري، فلا يحق للفرد الذي يملك جزء الحقيقة إن يخطئ فرد أخر فضلا عن باقي الأفراد فهو لا يملك إلا جزء بسيط من الحقيقة، فكل رأي داخل في دائرة الاحتمال وليس هنالك ما هو خطاء. فكل الأديان لديهم حق، وكل واحد منها لا يملك كل الحقيقة، بل لا أحد يملك الحقيقة الكاملة وأن كان نبياً. وفي السياسة: فهي تمنع سيطرة الحزب الواحد، ومنع اعتناق الدولة لدين واحد[1].

(١) الأدوات المعرفية، ليث العتابي، ص ٢٧٣.

الهرمينوطيقا التأويلية

إن علم التأويل أو التفسيرية أو الهرمينوطيقا هي مدرسة فلسفية تشير إلى تطور دراسة نظريات تفسير وفن دراسة وفهم النصوص في فقه اللغة واللاهوت والنقد الأدبي. يستخدم مصطلح (هرمنيوطيقا) في الدراسات الدينية للدلالة على دراسة وتفسير النصوص الدينية. و في هذا المجال هناك تأثر كبير بأفكار رواد هذه النظرية من أمثال: شلايرماخر، ودلتاي، وهايدجر، وغادامير، وبول ريكور، ومن شاكلهم. يقال وفق نهج نقدي تهكمي بعيد عن العلمية بالطرح: إن الوضع (الجامد) الذي ظلت عليه علوم القرآن هو الذي جعل النص يواجه تحدي (الهرمينوطيقا) ومحاكمات الفكر (التاريخاني)[١].

إن من المفترض ملاحظة السياق الذي تولد في احضانه التفكير (الهرمنيوطيقي) على صعيد (قراءة النص الديني) والذي جاء عقب مخاضات في قراءة (نص الكتاب المقدس) بدأت من تحليل (التوراة) مع (باروخ سبينوزا) مروراً بـ(شلايرماخر) وصولاً إلى (غادامير)، هذا السياق الذي يحاول ان يتعامل مع (الكتاب

(١) ظ: جدلية الأيديولوجي والمعرفي، ليث العتابي، ص ٤٣.

المقدس) على انه مجرد (نص بشري). نعم، نحن نقف إلى جانب (التأويل) النابع من آليات القرآن الكريم أو من آليات النص الصحيح الشارح له النابع من فكر مدرسة أهل البيت (عليهم السلام). ولن نقف إلى جانب (تأويلات) الهرمينوطيقا الغربية المبنية على أساس الانقلاب الناقد لكل النصوص الدينية إثر صدمة الكنيسة[١]. يتعامل الخطاب العلماني الذي يتبناه أمثال (عبد الكريم سروش) مع النص القرآني بوصفه (نصاً تاريخياً)، وبالتالي يعني: إخضاع (النص القرآني) للقراءة النقدية عن طريق النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، ونحوها من مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، وفي سبيل تحقيق الغايات المنشودة، يدعو الخطاب العلماني إلى التوسل بالدراسة التفكيكية للنصوص المقدسة، وإلى قراءتها على انها نصوص تاريخية منفصلة عن مصدرها، أو ما يسمى في البنيوية بـ(موت المؤلف). كما يتبنى هذا الخطاب في دراسته للقرآن الكريم (الهرمينوطيقا) التي تقوم في الدراسات الأدبية على التفرقة بين (المعنى) و(المغزى)، حيث ان المغزى قد يختلف لكن معناه ثابت، والمغزى يقوم على العلاقة

(١) ظ: جدلية الأيديولوجي والمعرفي، ليث العتابي، ص ٤٥.

بين النص والواقع، والواقع متجدد ومتغير[1]. ان التفريق بين (معنى) و(مغـزى) النصـوص: أي المعنـى الـذي يمثـل الدلالـة التاريخيـة للنصوص في سياق تكونها، والمغزى الذي هو محصلة قراءة عصر غير عصر النزول[2].

(١) ظ: جدلية الأيديولوجي والمعرفي، ليث العتابي، ص ٤٦.

(٢) ظ: جدلية الأيديولوجي والمعرفي، ليث العتابي، ص ٤٧.

التفكيكية

إن التفكيكية منهج ادبي نقدي فلسفي معاصر تعمل على تدمير الخطاب المهيمن الذي يخص المدلول المفارق المعني الذي تم الاعتراف به باعتباره مطلق، وثابت، وأزلي، وشفاف، وسابق على النظام، والذي تخضع له كل المدلولات الأخرى، فخطاب التفكيك يحاول ان يلغي أي مركزية وأي ميزة يمكن ان تنشأ عن وجود هذه المركزية. انطلقت التفكيكية من التشكيك في العلم ثم تحولت إلى التشكيك في كل شيء. شك التفكيكية في اللغة نتج عنها شك في كل قراءة أو تأويل للنصوص، وهكذا فتحت التفكيكية الباب على مصراعيه لتعدد القراءات. ان تعسف التفكيك في الاحتكام إلى اللغة واقصائها الملابسات الخارجية جميعها. إلغاء المؤلف والحكم عليه بالموت، وبهذا يصبح المؤلف ناسخاً فقط لنصوص أدبية وتجاهل لمواهب الأدباء وفرديتهم وتميزهم[١]. يعد (جاك دريدا)[٢] مؤسس التفكيكية، فقد طرح آراءه في ثلاثة كتب نشرت في سنة (١٩٦٧ م) وهي: (حول علم القواعد) و(الكتابة والاختلاف) و(الكلام والظواهر)، والمفهوم

(١) مناهج النقد الأدبي الحديث، قصاب وليد، ص ٢١١.

(٢) جاك دريدا (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٤ م) فيلسوف فرنسي.

العام لهذه الكتب يدور على نفي التمركز حول الميتافيزيقيا المتمثل في الثقافة الغربية الوسيطة. واستند (دريدا) في هذا المنهج إلى قطيعة سبق ان اعلنها (نيتشه) تجاه الميتافيزيقيا، وتتجلى التفكيكية في انها تقوض مفهوم الحقيقة بمعناه الميتافيزيقي، كما تقوض الواقع بمعناه الوضعي التجريبي، وتحول سؤال الفكر إلى مجالات اللغة والتأويل.

لقد تكلم عبد الكريم سروش عن منزلة النص القرآني بوصفه (اسطورة) وهو التعبير المستعار من بيير بورديو، ومن آراء رولان بارت وميرسيا إيلياد، ومحمد اركون، ومحمد أحمد خلف الله، وأمين الخولي. وفي مجال تاريخ علم الأديان يبني آراءه على كتابات (ميشال مسلان) حاله في ذلك كحال (محمد اركون)، ولربما كان يسرق من سرقات (محمد اركون) لمن سبقه؟!

التاريخانية

إن التاريخانية أو التاريخية من المصطلحات التي ترمز إلى وجود رأيين متعارضين فيما يرتبط بطبيعة الأبحاث التاريخية والاجتماعية، إذ يذهب الرأي الأول إلى ان من واجب المؤرخين تفسير كل مرحلة تبعاً لما يسودها من قيم، وافتراضات، واهتمامات، وان الحكم عليها من منظار الحديث يشوّه الظواهر التاريخية، فيما يذهب الرأي الآخر إلى ضرورة فهم التغيّر التاريخي وفقاً للقوانين الشاملة للتطور التاريخي[١]. وأساس فكرة (تاريخية النص) في الأصل؛ هي لضرب قدسية الكتاب، ولدحض فكرة عصمة النص، بدعوى تكثير المعنى مع نسبيته، من اجل دحض البعد الوحياني للنص. يتعامل الخطاب العلماني مع النص القرآني بوصفه (نصاً تاريخياً)، وبالتالي يعني: إخضاع (النص القرآني) للقراءة النقدية عن طريق النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، ونحوها من مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية. وفي سبيل تحقيق الغايات المنشودة، يدعو الخطاب العلماني إلى التوسل بالدراسة التفكيكية للنصوص المقدسة، وإلى قراءتها على انها

(١) معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، ص ١٠٨.

نصوص تاريخية منفصلة عن مصدرها، أو ما يسمى في البنيوية بـ(موت المؤلف).

إن هذا التفريق (المزعوم) يقتضي الحكم على كتاب الله تعالى باعتباره (نصوصاً) تاريخية. ويوضح ذلك، ان مصطلح (تاريخية النصوص المقدسة) متأثر إلى حد كبير بإسقاط (النظرية النسبية) في الدراسات الأدبية والتاريخية المعاصرة على النص القرآني. فالتاريخية أو (التاريخانية) هنا ؛ إخضاع النص القرآني للقراءة كنص بشري، أو كنص إلهي محكوم بسقف التاريخ والثقافة. إذ تدعو التاريخية إلى تفريغ جعبة النص الديني من مفاهيم العالمية والاطلاقية ونزع صفة الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان عنه، وذلك بغية الالتفاف على حقيقة كونية القرآن من خلال احالته إلى التاريخ والنظر اليه باعتباره نصا تاريخيا محكوم بشروط تاريخية وظرفية يزول بزوالها، وتعمل على ربط القرآن بسياقات تنزله، وتفسير معانيه تفسيراً تداولياً قاصراً من خلال الخوض في مسألة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني وغيرها من القضايا، فالغاية من (أرخنة) الخطاب القرآني بحسب تعبير من تبنى ذلك؛ هي العودة بالقرآن بشكل علمي إلى قاعدته البيئوية والعرقية ـ اللغوية والاجتماعية والسياسية ـ الخاصة بحياة القبائل في مكة

والمدينة في بداية القرن السابع الميلادي، وهذا الجهد يجد مشروعيته في ان؛ القرآن الكريم خطاب تاريخي يتغير فهمه ومعناه مع تغير الزمان والمكان، وبناء على ذلك فما جاء فيه من عقائد وشرائع تتغير وتتبدل مع تبدل الزمان والمكان، وهذا التبدل لا يقصد منه المرونة في الاجتهاد الفقهي المواكب لمتغيرات الواقع عبر الزمان والمكان بمقدار ما يعني به عدم صلاحية الحكم الشرعي لكل زمان ومكان، فهو وقتي، بمعنى أنه جاء لوقت قد مضى، ولم يعد يتلائم مع الوضع الحالي، وبالتالي يجب أن تتغير تفسيراته بما يناسب الوضع المستجد. وهذه القراءة سوف تساهم في تعرية النص القرآني من القداسة تماماً كما حصل بشأن التوراة والإنجيل.

إن تصفح مفهوم (تاريخية النص) في الفكر الغربي، والذي يرجع تحديداً إلى ظهور الماركسية الجدلية من جهة، وظهور مفاهيم علم اجتماع المعرفة من جهة ثانية، يقود إلى ان الوجود الاجتماعي للناس هو الذي يحدد وعيهم أو علاقة الفكر بالواقع. وإلى نفس دعوى سروش يذهب الكاتب الأمريكي كارل إيرنست (ارنست) بقوله: (وتحتوي الأحاديث على روايات أكثر توسعاً عن مواقف كانت سبباً في نزول آيات محددة، حيث لا يعرف بشكل

واضح إلى أي مدى يستشهد بهذه الآيات في مواقف لاحقة)[1].

وهنا لا بدّ من فهم حقيقة النظام التشريعي الذي جاء لتقنين حياة الإنسان ومسيرته، وجاء لتنظيم علاقاته مع خالقه، ومع الآخرين، ومع كل ما حوله، وهذا التقنين والتشريع في بعض الأحيان ـ أن لم يكن الأكثر ـ يعتبره الإنسان تقييداً له وحداً لحريته، إلا أنه لو فهم أنه يضمن له حقوقه وإنسانيته ويكسبه مزيداً من الاحترام والاستقلالية التي قننت ضمن قواعد وقوانين هدفها خدمته وضمان كرامته، (فتشريع النظام وتنظيم الشريعة ضروري في حياة الإنسان، ولحياة الإنسان الذي يريد أن يحيا حياة إنسانية بمعناها الحسن الجميل. ثم ـ يا ترى ـ أترى الإنسان ـ والحال فيه هو ذلك الحال ـ يرضخ لتلك الشريعة الموقفة له عند حدود، ويخضع لذلك النظام المحدّد لتلك الحرية المطلقة فيه المؤيدة بالعواطف والأهواء؟ لا. اللهم إلا أن يفهم فيفهم حاجته الماسة إلى ذلك النظام، وأن مشروع ذلك النظام ممن له أهلية ذلك التشريع فهو مشرع بحق ومنظم باستحقاق، ثم هي الأخرى أن يفهم فيفهم أن ذلك النظام وذلك التشريع نظام بعدل واعتدال يرمي إلى العدل والاعتدال لا

(١) على نهج محمد، كارل إيرنست، ص ١٨٧.

سرف فيه ولا تطفيف. إذن فاتّساق التشريع أو النظام واستوساقه بحاجة إلى أن يركز على دعائم ثلاث:

احدها: قناعة المكلف قناعة نفسية بحاجة إلى تنظيم شرع وتشريع نظام وإلا دفعت به الحرية المطلقة إلى الهوة السحيقة والمهوى العميق.

ثانيها: الإيمان بأهلية المشروع لذلك التشريع، والاعتقاد بأحقيته في وضع ذلك النظام وإلا لم يرضخ الرضوخ المطلوب، ولم يستجب لذلك النظام، ولم يتمسك بذلك التشريع.

ثالثها: اعتقاد المكلف بعدل النظام واعتداله وأنه لا سرف فيه ولا تطفيف)[1].

إن القرآن الكريم وفي عرضه للنماذج ـ وبالخصوص في موارد التشريع ـ يحاكي ما هو قابل للانطباق في كل زمان ومكان، لان القرآن الكريم يجري كالشمس والقمر، فهو للبشرية كافة لا يحده زمان أو مكان.

قال الإمام الباقر (عليه السلام): ((ولو أن الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية، لما بقي من القرآن شيء، ولكن

(١) القرآن والعقيدة أو آيات العقائد، مسلم حمود الحسيني الحلي، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السموات والأرض، ولكل آية يتلونها هم منها من خير أو شر))[1].

وقال ابو عبد الله (عليه السلام): ((إن القرآن حي لم يمت، وانه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا))[2].

(١) تفسير العياشي، ج١، ص ٢١.

(٢) تفسير العياشي، ج٢، ص ٢١٩.

أسس أفكار سروش ومنابع دعواته

إن عبد الكريم سروش حاله كحال غيره من (المنتحلين) قد أخذ أفكاره من هنا وهناك، ولم يشر إلى ذلك مطلقاً، ويمكن لنا ان نورد أساسين عامين لأفكار سروش المستقاة هما:

١ـ أوربا والعالم الغربي: فقد أخذ أفكاره واطروحاته من علماء قد سبقوه في أوربا والعالم الغربي، وغيرهم من المعاصرين من أمثال: اريك دونالد هيرش، وهوبز، وجون لوك، وفولتير، وفنسنت ليتش، وميشال مسلان، وتيودور ادورنو، ويورغن هابرماس، وتيري ايغلتون، وديفيد هارفي، وميشيل فوكو، وماكس فيبر، وماركس، وغرامشي، ونيتشه، وانيشتاين، وداروين، وغروتيوس، وديكارت، وسبينوزا، وجون فيكو، وميكافيللي، وجان جاك روسو، وفرويد، وشلايؤماخر، وهيغل، وغواشيم واش، وأوغست كونت، وبول ريكور، وديفيد هيوم، وكانط، وكوبرنيكوس، وتليش، وغاستون باشلار، وتوماس كون، وغروفيتش، وغادامير، وهايدغر، ويونغ، وكارل رينر، وهرمس، واوغسطين، ونولدكه، ودرمنغهام.

٢ـ عربياً وإسلامياً:فقد أخذ من: المعتزلة، وأخوان الصفا، ويوحنا الدمشقي، جلال الدين الرومي، ، وابن خلدون، وحافظ الشيرازي، والغزالي، والفيض الكاشاني، ومحمد حسين الطباطبائي،

وابن عربي، ومحمد اركون، ومحمد عابد الجابري، ونصر حامد ابو زيد، ومحمد أحمد خلف الله، وأمين الخولي، وعادل ضاهر، وصادق جلال العظم، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وبازركان، وعلي شريعتي، ومرتضى المطهري، وفتح علي آخوند زاده، ومهاجراني، وهاشم آغاجري، واقبال اللاهوري.

إن هذا الخليط من الأفكار يلخصه الشيخ صادق لاريجاني بقوله: (قد اتضح لي بعد عشر سنوات من بداية انتقادنا أن أياً من الدعاوى الأصلية للدكتور سروش في مقالات القبض والبسط لم يكن من ابداعاته، بل هي مطالب جمعها من هنا وهناك، وخصوصاً من مباحث الهرمنوتيك (Hermenutics) وادرجها في مقالاته بدون الارجاع إلى الأصحاب الأصليين للفكرة. والعجيب انه احياناً يذكر مراجعاً أو عدة مراجع لبعض المقالات والمباحث الفرعية؛ لكنه لا يقول من أين أخذ أفكارها الأصلية. ولا اعتقد ان هذه الطريقة في الكتابة هي طريقة مقبولة في زماننا؛ ويا ليته عمل بشكل صادق في هذا الأخذ والاقتباس، ونقل كل ما يحدث في المحافل الغربية في هذه المجالات، لا كل ما يلائم مذاقه فقط. لقد تتبعت أصول كلام القبض والبسط في كتابات متعددة في فلسفة العلم والهرمنوتيك، فأحياناً كان يأخذ ويقتبس بشكل عشوائي؟،

وإن الإصرار على بشرية الفهم وتاريخية الفهم وارتباط كل الأفهام مع بعضها وتوقف كل الأفهام على الفرضيات، هي كلها دعاوى قد طرحت أحياناً بعينها في الكتب المرتبطة بالهرمنوتيك وفلسفة العلم، وهذا لا ينقص ابداً من عدم معقولية بعض الادعاءات؛ فمجرد ان يتكلم هذا الفيلسوف الغربي أو ذاك، لا يجعل الباطل حقاً، ولكن البحث في أنه لماذا يكتب كاتبنا مقالاته وكتبه بهذا التبختر، وشيئاً فشيئاً تصل كتاباته إلى أنه يقول:(مدعانا الكبير هو أنه...) مع أن المدعى ليس له. ويتقدم أحياناً بما يظهر ان مطالب الكتاب لم تنقش إلى الآن إلا على صحيفة نفسه؛ مع أن الأمر ليس كذلك...)[١].

---

(١) المعرفة الدينية، صادق لاريجاني، ص ٦ـ٧.

إن الغرض التعليمي من المرادات الجدية في كتاب الله تعالى والهدف الأساس من وراء ذلك هو؛ هداية البشرية جمعاء، لكن السؤال المهم هو: كيف لنا أن نحدد المراد الإلهي؟

للجواب عن ذلك نقول: لولا وجود الأنبياء والرسل والأوصياء (عليهم السلام)، ووجود الكتب السماوية لما استطعنا فهم المراد الإلهي لجملة من أسرار الوجود الكوني والإنساني.

إن الإنسان أدرك بفطرته وبما أتاه الله تعالى من نعمة العقل أموراً مهمة في هذا الوجود، لكنه لم يستطع معرفة الحقائق والأسرار المهمة لهذا الوجود.

لقد كان إرسال الرسل والكتب السماوية من اجل تعليم الإنسان أهمية وغاية وجوده في هذا الكون، ولكي يعرف ما الواجب عليه تجاه كل شيء، بدءً من نفسه وانتهاءً بخالقه جل وعلا. ان معارف القرآن الكريم وعلومه لا تفنى ولا تنقضي، ولقد أشار أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) إلى تلك الأبعاد اللامتناهية بقوله: ((ثم أنزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحه، وسراجاً لا يخبو توقده، وبحراً لا يدرك قعره، فهو ينابيع العلم وبحوره، وبحراً لا ينزفه المستنزفون، وعيون لا ينضبها

الماتحون، ومناهل لا يغيظها الواردون))[1].

إن للقرآن أساليبه المتميزة في عرض مضامينه وأداء وظائفه، ذلك أنه يخاطب ويعالج الكيان البشري بكل مكوناته وبكل متطلباته دفعة واحدة، ولذلك تمتزج فيه ـ في الموضع الواحد ـ عناصر متعددة للخطاب، أو عناصر متعددة للمعالجة، فتجد أسس العقيدة مع جزئيات التشريع، وتجد القصص مع المواعظ، وتجد الحِجَاج المنطقي مع ذكر الجنة والنار، وتجد مشاهد الطبيعة مع تكاليف العبادة، وهكذا. فالتشريعات هي التي تتعلق بأفعال العباد من حقوق وواجبات، وتقنينها بالدستور الإلهي العام والشامل لكل بني البشر، ضمن مورد الطاعة العام، وهناك تقنين خاص بالأديان السماوية من خلال وضع الملامح العامة والأساسية للعبادات ومن ذلك الدين الإسلامي الذي وضع دستوراً في تقنين افعال العباد بما يختص بالصلاة والصوم والحج والزكاة وباقي العبادات، وما يتعلق بها من وجوب وحرمة وأحكام أخرى.

إن (التشريع الإسلامي في اتجاهاته العامة وخطوطه يتأثر وينبثق ويتفاعل مع وجهة النظر القرآنية والإسلامية إلى المجتمع وعناصره

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم (١٩٨).

وأدوار هذه العناصر والعلاقات المتبادلة بين الخطين)[1]. أي: خط علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان، وخط علاقات الإنسان مع الطبيعة.

إن (المضمون التشريعي الذي وضع قواعد السلوك الفردي، والمجتمعي، والدولي تحت قاعدة الحلال والحرام، والتي نتج عنها علم آيات الأحكام، ثم الفقه الإسلامي، ثم منهج ذلك الفقه المسمّى بأصول الفقه، وقد ترادف معها حشد من الأحاديث النبوية والروايات عن أئمة أهل البيت المعصومين سلام الله عليهم أجمعين الشارحة والمبيَّنة لتلك الآيات التي اندرجت تحت عنوان أحاديث الأحكام، وتهيكل العلم بالقواعد الاجتهادية، ومورست هذه العلوم في اللحظات الأولى للنزول القرآني)[2].

ولا بدّ من فهم حقيقة النظام التشريعي الذي جاء لتقنين حياة الإنسان ومسيرته، وجاء لتنظيم علاقاته مع خالقه، ومع الآخرين، ومع كل ما حوله، وهذا التقنين والتشريع في بعض الأحيان ـ أن لم يكن الأكثر ـ يعتبره الإنسان تقييداً له وحداً لحريته، إلا أنه لو فهم أنه يضمن له حقوقه وإنسانيته ويكسبه مزيداً من الاحترام

---

(١) المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر، ص ١٨٥.

(٢) محاضرات في تفسير آيات الأحكام، عبد الأمير كاظم زاهد، ص ٢٤.

والاستقلالية التي قننت ضمن قواعد وقوانين هدفها خدمته وضمان كرامته. أما (قضية العقيدة ـ كما جاء بها القرآن ـ قضية اقتناع بعد السياق والإدراك، وليس قضية إكراه وغصب وإجبار، ولقد جاء القرآن يخاطب الإدراك البشري بكل قواه وطاقاته... في غير قهر حتى بالخارقة المادية التي قد تلجئ مشاهدها إلجاءً إلى الإذعان، ولكن وعيه لا يتدبرها وإدراكه لا يتعقلها لأنها فوق الوعي والإدراك... إن حرية الاعتقاد هي أول حقوق "الإنسان" التي يثبت له بها وصف "إنسان" فالذي يسلب إنساناً حرية الاعتقاد، إنما يسلبه إنسانيته ابتداء... ومع حرية الاعتقاد حرية الدعوة للعقيدة، والأمن من الأذى والفتنة... وإلا فهي حرية بالاسم لا مدلول لها في واقع الحياة)[1]. اما في أهم المباحث العقائدية ألا وهو دليل وجود اللّه تعالى نقول:

إن الله سبحانه وتعالى في محكم كتابة الكريم قال: ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيّ الْحَمِيدُ ء إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيد)) فاطر (١٥).

لا ريب أن فقر الشيء دليل قاطع على احتياجه إلى (غني قوي)

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب، ج١، ص ٢٩١.

يزيل حاجته، من هنا لا بد أن يكون لهذا الكون بأسره من أفاض عليه نعمة الوجود.

إن الظواهر الكونية من الذرة إلى المجرة، أي السماوات والأرض وما فيهما هي جمادات فقيرة في ذاتها، كانت لا شيء ثم وُجدت فهي مسبوقة بالعدم، فلكي توجد لا بد من موجدٍ لها لأنها لا يمكن أن توجد نفسها بنفسها، وهذا الموجد لها لا بد وأن يكون غنياً عنده القدرة على إيجادها ليخرجها من العدم إلى الوجود. والإنسان يدخل ضمن هذه القاعدة، فإنه في ذاته فقير ليس غنياً أي لا يقدر أن يوجد نفسه بنفسه بل يحتاج إلى قوة أكبر منه توجده.

إن القرآن الكريم قد احتوى على تفصيل تأريخي لسيرة حياة الأنبياء والمرسلين السابقين (عليهم السلام) وهو التأريخ الذي لم يكن يعرف العرب عنه شيئا سوى الأحبار والرهبان، وكانوا على خلاف فيما بينهم، أما أمة العرب فقد كانوا أميين لا يعلمون شيئا عنه، فلما جاءهم النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) بتأريخ الرسل والأنبياء مفصلاً، أعترف به بعض هؤلاء الرهبان والأحبار وصدقوه فيما روى عن ربه جل وعلا. فخرجوا من دينهم واتبعوا النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ايماناً وتصديقاً وطاعة لله تعالى.

قال تعالى: ((نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِما أَوْحَيْنا إِلَيْكَ هذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغافِلِينَ)) يوسف (٣).

و قال تعالى: ((كَذلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْباءِ ما قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْناكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْراً)) طه (٩٩).

إن هناك قسماً كبيراً من الآيات القرآنية أختص بنقل قصص ووقائع الأمم السالفة، فلا شك أن عرض هذه القصص لم يكن للسرد فقط، بل لأجل اغراض اسمى وأكبر، فقد جاءت هذه القصص ـ بشكل عام ـ لأخذ العبرة وللحصول على العلم والمعرفة والتجربة المفيدة من بين ثنايا هذه القصص لأجل الاستفادة منها في مسيرة الحياة الإنسانية.

قال تعالى: ((قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ)) الروم (٤٢).

فهذا أمر للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أن يأمرهم أن يسيروا في الأرض فينظروا إلى آثار الذين كانوا من قبل، حيث خربت ديارهم، وعفت آثارهم، وبادوا عن آخرهم، وانقطع دابرهم، بأنواع من النوائب والبلايا، كان أكثرهم مشركين، فأذاقهم

الله بعض ما عملوا ليعتبر به المعتبرون فيرجعوا إلى التوحيد[1]. نعم، إن هناك تخرصات مشككة بالقصص القرآني صاغها جملة من المشككين من أمثال (أمين الخولي)[2] وغيره[3]. فنجد أن أمين الخولي ـ مثلاً ـ يقول: (و بهذا التفريق بين العرضين ـ الفني والتاريخي ـ للحادثة والواقعة تبيّن في وضوح قريب أن عرض القرآن لأحداث الماضين، ووقائع حياتهم، والحديث عن تلك الأحداث، والأشخاص ليس إلا العرض الفني الأدبي.. لا العرض التاريخي التحقيقي)[4]. وفي شأن ذلك يقول السيد محمد حسين الطباطبائي: (هذا خطأ فإن ما ذكر من أمر الفن القصصي، حق غير أن ذلك غير منطبق على حالة القرآن الكريم، فليس القرآن كتاب تاريخ ولا صحيفة من صحف القصص الخيالية، وإنما هو كتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وقد نص على أنه كلام الله سبحانه، وأنه لا يقول إلا الحق، وأن ليس بعد الحق إلا

(١) تفسير الميزان، الطباطبائي، ج ١١، ص ١٩٧.

(٢) أمين الخولي (١٨٩٥ ـ ١٩٦٦ م).

(٣) كـ محمد أحمد خلف الله في كتابه: الفن القصصي في القرآن الكريم.

(٤) القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، عبد الخطيب عبد الكريم، ص ٢٧٦ ـ ٢٨٠.

الضلال، وأنه لا يستعين للحق بباطل، ولا يستمد للهدى بضلال، وأنه كتاب يهدي إلى الحق، وإلى صراط مستقيم، وأن ما فيه حجة لمن أخذ به، وعلى من تركه في آيات جمة لا حاجة إلى إيرادها، فكيف يسع لباحث يبحث عن مقاصد القرآن أن يجوز اشتماله على رأي باطل، أو قصة كاذبة باطلة، أو خرافة، أو تخييل... إنه كتاب يدعي لنفسه أنه كلام إلهي موضوع لهداية الناس إلى حقيقة سعادتهم، يهدي بالحق ويهدي إلى الحق ومن الواجب على من يفسر كتاباً هذا شأنه ويستنطقه في مقاصده ومطالبه، أن يفترضه صادقاً في حديثه مقتصراً على ما هو الحق الصريح)[1]. وفي الرد على أمين الخولي يقول (سيد قطب): (إن أمين الخولي يعاني أزمة نفسية، وإنه ينظر فيرى نفسه لا يقل إن لم يكن خيراً من أساتذة جامعيين كبار في هذا البلد، ثم لا يرى لنفسه مثل مكانهم في العالم الخارجي خارج الجامعة، وأقرب الأمثلة أمامه الدكتور طه حسين وما يتمتع به من مكانة ملحوظة، والأستاذ أحمد امين وما له ـ كذلك ـ من شهرة، وهذا الوضع يسبب له قلقاً نفسياً يتجلى في مظاهر كثيرة كلها تدور حول لفت النظر بكل وسيلة، وأبسط

(١) تفسير الميزان، الطباطبائي، ج٧، ص ١٦٥ ـ ١٦٧.

مظاهر ذلك أنه لا يكاد يستقر على زي في ملابسه، ولا تأمن أن تراه في أي يوم بزي غير ما عهدت منه في اليوم السابق، وأزياؤه في التفكير كأزيائه في الملابس كلها اندفاعات وشطحات)[١]. كما وان هناك من يقول: (ان القرآن يحمل هدفاً مقدساً، فهو يذكر قصصاً لأجل الدرس والعبرة، وليس لمجرد عرض التاريخ، ولذا لا فرق لديه بين أن تكون تلك الوقائع التي ذكرها قد حدثت فعلاً أو لا، كما في الكثير من كلمات الحكماء عندما يذكرون الكثير من الحكمة والعبرة على لسان بعض الحيوانات، كقصص كليلة ودمنة، وعليه فلا ضرورة للعناء في تحليل أن قصص القرآن هي تاريخية أو تمثيلية لأجل العبرة)[٢]. وعن هذه المدعيات يرد الشيخ مرتضى المطهري بقوله: (إن مثل هذا الكلام كلام وضيع جداً، فمن المحال أن يقوم الأنبياء والذين منطق نبوتهم هو الحقيقة، أن يقوموا ببيان الواقع ولو بنحو التمثيل. ففي اللغات الأدبية في هذا العالم تجد كثيراً مثل ذلك، سواء على لسان الحيوانات أو بالاعتماد على

(١) جريدة (السواري) العدد ٦٦ الصادر يوم الأثنين ١٦ صفر ١٣٦٧ هـ / ٢٩ ديسمبر ١٩٤٧ م.

(٢) تحليل لغة القرآن واساليب فهمه، محمد باقر سعيدي روشن، ترجمة: علي عباس الموسوي، ص ٣٧٦.

التمثيل. وأما القرآن، والنبي، والأئمة ومن تربّى على هذا الدين، فمن المستحيل أن يتوسل بأمر غير مقدس لأجل الوصول إلى هذا الهدف المقدس، بأن يستخدم أمراً باطلاً لا حقيقة له، ولو بنحو التمثيل. وينقل هو هذا الأصل ـ أي عدم إمكان استخدام وسيلة غير مقدسة لأجل الوصول إلى هدف مقدس ـ عن العلامة الطباطبائي في الميزان، ويصل إلى أننا لا شك لدينا في أن كافة القصص القرآني، كما ورد ذكره في القرآن، هو عين الواقع. وبعد أن يذكر القرآن قصة ما فلن نعود بحاجة إلى تأييد ذلك بأي تاريخ من تواريخ الدنيا)[١].

كما ويقول السيد الطباطبائي: (فإن الآيات القرآنية وكذا ما نقل إلينا من بيانات الأنبياء الماضين ظاهرة في كونهم لم يريدوا بها المجاز والتمثيل، بحيث لا يشك فيه إلا مكابر متعسف ولا كلام لنا معه، ولو جاز حمل هذه البيانات إلى أمثال هذه التجوزات جاز تأويل جميع ما أخبروا به من الحقائق الإلهية من غير استثناء إلى المادية المحضة النافية لكل ما وراء المادة)[٢].

(١) المصدر السابق، ص ٣٧٦ نقلاً عن كتاب: سيرى در سيرة نبوي، مرتضى مطهري، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢) الميزان، الطباطبائي، ج٢، ص ٣١٤.

خصائص القرآن الكريم

إن للقرآن الكريم جملة من الخصائص التي اختص بها عن بقية الكتب السماوية، وقد أوردت العديد من الكتب تلك الخصائص، والتي منها:

١ـ أنه نزل باللغة العربية.

قال تعالى: ((إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)) يوسف (٢).

و قال تعالى: ((قُرْآناً عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ)) الزمر (٢٨).

٢ـ فيه أخبار ما سبق وما سيأتي.

قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام): ((كتاب الله فيه خبر ما قبلكم، ونبأ ما بعدكم، وهو الفصل ليس بالهزل...))[١].

قال تعالى: ((نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ)) يوسف (٣).

و قال تعالى: ((وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ)) غافر (٧٨).

---

(١) مصنف ابن ابي شيبة في الأحاديث والآثار، ابن ابي شيبة، ج٧، ص ١٦٤.

٣ـ اشتمل على آيات تضمنت القواعد العامة في التشريع وبعض الأحكام الشرعية.

قال تعالى: ((وَنَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً وَبُشْرى لِلْمُسْلِمِينَ)) النحل (٨٩).

و قال تعالى: ((ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ)) الأنعام (٣٨).

و هذا لا يعني أنه يحيط بكل جزئيات الوقائع والحوادث وتفصيلاتها، بل هو تبيان من حيث احاطته بأصول وقواعد وكليات عامة، والتي تعتبر الأساس في كل قانون أو نظام.

قال الأمام الصادق (عليه السلام): ((إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى ـ والله ـ ما ترك شيئاً يحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أُنزل في القرآن، إلاّ وقد أنزل الله فيه))[١].

قال الشيخ الطبرسي في تفسير قوله تعالى ((تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ)): (أي بياناً لكل أمر مشكل ومعناه ليبين كل شيء يحتاج إليه من أمور الشرع فإنه ما من شيء يحتاج الخلق إليه في أمر من أمور دينهم إلا وهو مبين في الكتاب أما بالتنصيص عليه أو بالإحالة على

(١) الكافي، الكليني، ج١، ٥٩، ح١.

ما يوجب العلم من بيان النبي " صلى الله عليه وآله وسلم " والحجج القائمين مقامه أو إجماع الأمة فيكون حكم الجميع في الحاصل مستفاداً من القرآن)[1].

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ الطبرسي، ج٦، ص ٥٨٦.

أسباب الهجوم على القرآن الكريم

إن القرآن الكريم، كتابٌ أنزله الله سبحانه وتعالى هدىً وبشرى بين يدي رحمته، ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، مستنقذاً لهم من أهواء المضلين وفساد المفسدين وخداع المحرفين، الذين يحرفون الكلم عن مواضعه.

فهو خاتم الكتب السماوية، والداعي إلى حقيقة الطاعة الإلهية، والمبشر بدينٍ عالمي واحدٍ هو (الإسلام).

قال تعالى: ((إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ)) آل عمران:١٩.

فإذا كان كذلك، فليس من المعقول أن يرضى المتسلطون بأن تنفى جميع سلطاتهم وان يكونوا سواسية كباقي أفراد المجتمع، ذلك أنّ كتاباً اسمه (القرآن) قال بذلك. بالتأكيد لا، والدليل على ذلك إن كانت حصة (القرآن الكريم) كبيرة جداً من الطعن والتشويه والمحاربة بكل الطرق وبشتى الصور، وبجميع الإمكانيات المتاحة عندهم.

نعم، لقد كانت حصة القرآن الكريم من الطعونات الشيء الكثير، كونه دستور الإسلام الحقيقي وكتابه التشريعي الإلهي.

القرآن الكريم هو كتاب الخالق ومعجزته إلى خلقه نزله تعالى ليبين للناس ما اختلفوا فيه من أخبار، وتشريعات. فيه من الحكم والعبر والأمثال ما ينتفع به الناس إلى يوم القيامة كما وان فيه من الأسرار ما لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم.

قال تعالى: ((هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آَيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آَمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ)) آل عمران: ٧.

لقد سلك أعداء الإسلام طرق ومناهج متعددة ومتنوعة للطعن فيه؛ ذلك لأنهم يعلمون أنه دستور الإسلام، وأساسه، وأصله، ومنهجه، فالتشكيك فيه تشكيكٌ في أساس الدين الإسلامي، وبالتالي إضعافه، وصَرْف المسلمين عنه[1] كونه الطريق السوي، والصراط المستقيم الذي أراده الله تعالى للبشرية جمعاء، هدى ورحمة ونجاة.

إنّ معظم المطاعن التي وجهت للقرآن الكريم كان سببها،

(١) فضلاً عن غيرهم.

العداء المباشر للدين الإسلامي، كل ذلك اعتماداً على ما لا يصح من الأخبار الواهية، والمختلقة الكاذبة، فجاء المستشرقون ليضيفوا إليها ما شاءت لهم أنفسهم أن يضيفوه، ممن هو من بنات أخيلتهم وصناعة أوهامهم، جمعتهم على ذلك راية واحدة ألا وهي: (العداء للإسلام).

يذكر محمد حسين هيكل(١) في كتابه (حياة محمد) وتحت عنوان (المستشرقون والمقررات الدينية): أن مباحث هؤلاء المستشرقين تريد الاستدلال على أن القرآن ليس وثيقة تاريخية لا محل لريبة فيها، بل يريدون أن يثبتوا بأن القرآن الكريم قد حُرِّف بعد وفاة النبي (صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، وفي صدر الإسلام، وأضيفت إليه أثناء ذلك آيات لأغراض دينية، أو سياسية(٢).

لقد كان لأدوات (الحرب الناعمة)، دور كبير في إبعاد (المجتمع المسلم) عن أهم معين روحي موجود لديه وهو (القرآن الكريم)، ساعد على ذلك (التماهي)، و(الانبهار)، و(الشعور بالدونية) عند جملة من المجتمع، أنعش أوارها عوامل التنفير

(١) محمد حسين هيكل (١٨٨٨ - ١٩٥٦م) كاتب وسياسي مصري.

(٢) المستشرقون والقرآن: ٢٧٢، نقلاً عن كتاب (حياة محمد) محمد حسين هيكل: ٢٩ - ٣٠.

الداخلية، وعوامل الجذب الخارجية.

إن (خير أمة أخرجت للناس)، و(أمة اقرأ)، و(الأمة المرحومة)، و(أمة الدين الخاتم)، و(أمة النبي الخاتم)، و(أمة الكتاب السماوي الخاتم)، و(أمة العلم والقلم)، و(أمة تكريم الإنسان)، قد اصبحت في آخر ركب الأمم الأخرى، وأصبحت خارج التاريخ، وذلك لسببين مهمين هما:

الأول: ابتعادها عن القرآن الكريم، وعن كل ما به من تعاليم إنسانية.

الثاني: عدم قدرتها على رد هجمات الأعداء العسكرية والثقافية، وبالخصوص الهجوم الشرس على القرآن الكريم.

إن عبد الكريم سروش يمثل واقعاً موجوداً داخل المجتمع الإسلامي بشكلٍ عام، وداخل الواقع الشيعي بشكلٍ خاص، نعم ان عبد الكريم سروش قد أعلن ذلك، ورفع لواء العداء طارحاً دعواته وانتقاداته (التجميعية)، لكن الأشد خطراً منه هم من يعيشون بيننا ويهدمون من الداخل الذين يتسربلون سربال (التقديس) المموه، وهؤلاء ليسوا بالقلة، بل هم في أماكن خطرة وحساسة جداً.

لقد شاكلت وشابهت دعوات عبد الكريم سروش أغلب الدعوات التي نادى بها (محمد اركون)، وكان التشابه الأكبر فيما

بينهما قد وصل إلى حد التطابق في جملة من المطالب المطروحة، ولا ندري من منهما سرقها من الآخر؟ أو من هو صاحب المقولة الأصلية؟

إن الجامع المشترك لأغلب المشاريع النقدية انها مشاريع مسروقة، هدفها الهدم والتشويه، يقود لوائها المنتفعون والحاسدون، ويتأثر بها الجهلة والمغفلون، ويروج لها الذيول والمنبوذون.

الفهرس